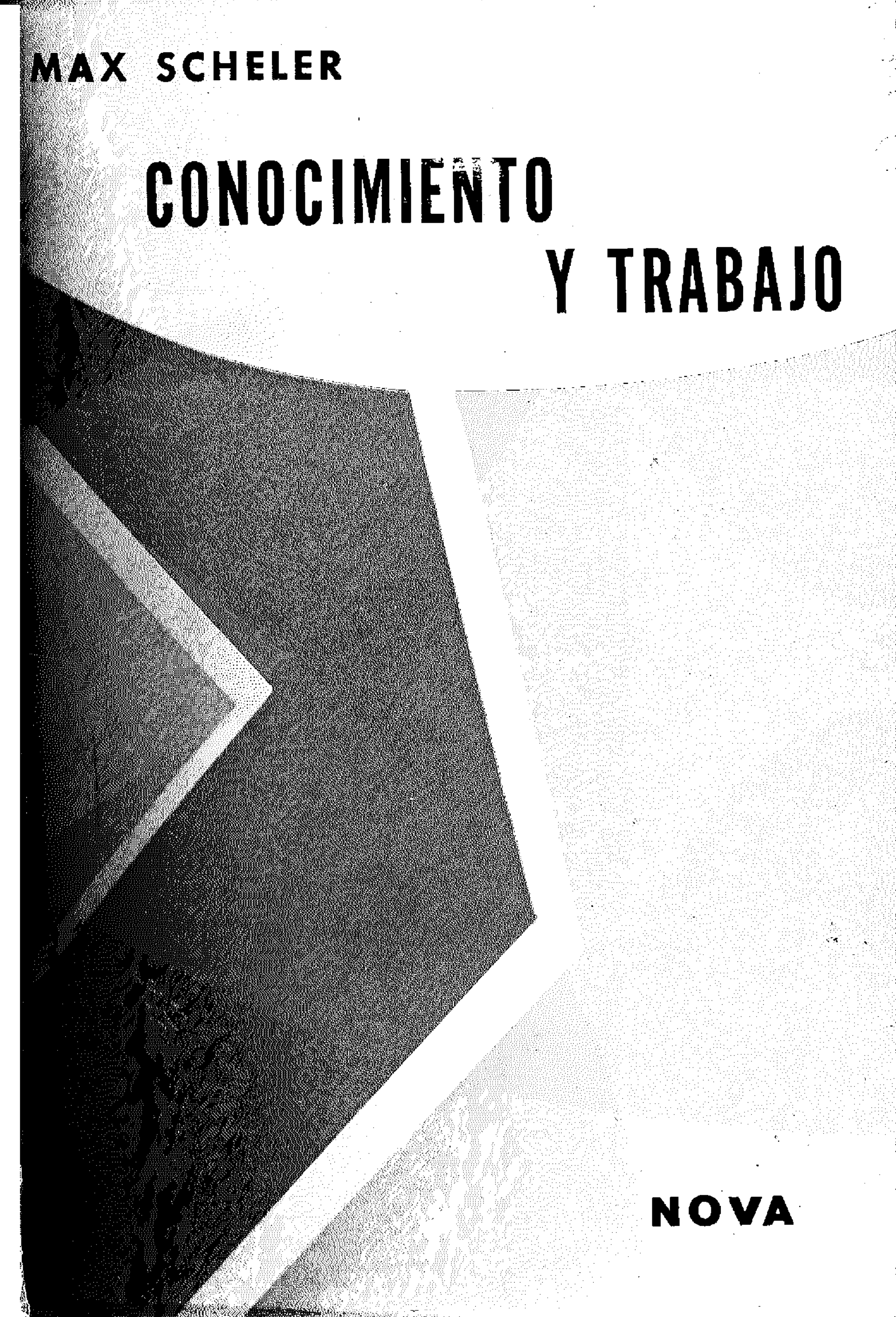
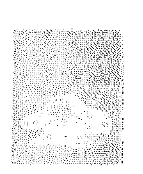

MAX SCHELER
CONOCIMIENTO
Y TRABAJO
NOVA

MAX SCHELER



EDITORIAL NOVA
BUENOS AIRES

Traducción del alemán: Nelly Fortuny

Revisión de: Herbert Wolfgang Jung

Título de la obra en alemán:
"ERKENNTNIS UND ARBEIT"

Editado por "DER NEUE GEIST"
Leipzig — Alemania — 1926

IMPRESO EN LA ARGENTINA

PRINTED IN ARGENTINA

ÍNDICE

PREFACIO [1]

Este libro, que entrego al público con el título de *Las Formas del Conocimiento y la Sociedad,* condensa una parte esencial de mis investigaciones sobre sociología y Teoría del Conocimiento, realizadas en los últimos diez años. La inclusión, en un mismo volumen, de un trabajo sobre sociología del saber y de un extenso tratado sobre Teoría del Conocimiento y Ontología, pudiera sorprender al lector desprevenido. La razón más poderosa de este proceder reside en mi convicción de que una investigación en el campo de la Teoría del Conocimiento, que deje de lado una simultánea dilucidación de las relaciones que gobiernan el desarrollo histórico-social de los tipos superiores del saber y del conocimiento humanos, estará condenada al vacío y a la esterilidad. Por otra parte, una Teoría del Desarrollo y una Sociología del Conocimiento humano —como ha sido ensayada extensamente en principio por Condorcet y A. Comte— lleva necesariamente al fracaso, y habrá de quedar sin fundamentar, si la empresa no es guiada por convicciones claramente conscientes, emanadas de la Teoría del Conocimiento. No es por cierto la "razón" humana según su esencia más formal, que codefi-

[1] Este prefacio acompaña a la edición alemana de la obra citada en página III, de la que el presente volumen es sólo un fragmento. Nota del adaptador.

ne al "hombre", la que se encuentra en un estado de desarrollo que probablemente signifique simultáneamente crecimiento y pérdida. En cambio *sí* corresponde a ello lo que se designa con el nombre de "organización" y estructura subjetiva y categorial de esa "razón". Una *permanencia* histórica absoluta de los principios y formas de la razón "humana", como la ha presupuesto ingenuamente como objeto inalterable de su investigación la mayor parte de todas las teorías del conocimiento habidas hasta ahora, es entonces nada más que un *ídolo*. En este libro sostendremos opiniones divergentes sobre el particular. Los dos trabajos mayores contenidos en él se hallan entonces en una relación correspondiente a una *complementación* recíproca. Esta complementación se realiza en el sentido de que, si bien han sido concebidas y realizadas metodológicamente en forma completamente independiente, convergen necesariamente hacia los mismos resultados. Esta "convergencia libre", realizada teniendo en cuenta rigurosamente la confirmación y verificación recíproca de sus resultados sobre las formas "del conocimiento humano" y sobre las leyes que rigen estas formas de conocimiento, constituyen para el autor una de las bases principales de sus investigaciones, y una afirmación de la veracidad de sus axiomas básicos. Quisiera aclarar que me refiero a *Sociología del Saber*, y *Conocimiento y Trabajo*, un estudio sobre el valor y los límites del motivo pragmático en el "conocimiento del mundo".

Tal convergencia se manifiesta de manera especial allí donde se trate de la determinación exacta de la importancia que adquiere una posición práctico-técnica del hombre europeo moderno frente al *dominio* del mundo, en oposición a una posición básica teórica *meramente* amante y contemplativa. Este dominio se concreta en la determinación de puntos de partida especiales, y su importancia residía, y en parte sigue residiendo, en los motivos y las formas categoriales de su conocimiento del mundo. Nuestra época, por primera vez en toda la historia de la así llamada "Edad Contemporánea", nos permite intentar decir algo *nuevo* sobre las leyes del desarrollo del conocimiento humano y de sus formas. La enorme multiplicidad

de posibilidades de comparación, que las modernas culturas del saber y las formas de conocimiento de los pueblos y de las edades, y en igual medida las profundas transformaciones de casi todas las bases del actual sistema y concepto del mundo ponen a nuestro alcance, crean la completa y soberana libertad y la necesaria distancia para proceder así. Podemos expresarnos entonces de forma tal que al mismo tiempo estamos *creando* perspectivas futuras esencialmente distintas en lo que se refiere al desarrollo ulterior de todo nuestro concepto teórico del mundo *tanto* en filosofía *como* en la ciencia. Estas premisas diferirán íntegramente de las formas totales y medias que las teorías positivistas y criticistas filosóficas y del conocimiento nos dieron, y que debieron darnos de acuerdo con sus puntos de vista. Hasta ahora, sólo la filosofía del *Círculo Positivista* (a partir de Condorcet, A. Comte, H. Spencer, hasta E. Mach, Durkheim y Levy-Brühl) nos había dado una teoría del desarrollo del conocimiento humano, específica y completa. Por otra parte, éste fue uno de sus mayores *logros*. La filosofía alemana, en tanto se orientaba específicamente en las teorías de Kant, fue estéril en este aspecto[2]. A despecho de todos los ensayos críticos publicados hasta ahora, (por ejemplo sobre la "Ley de los Tres Estados" de A. Comte), ninguna teoría tuvo una sugestión mayor sobre la cultura europea que la Teoría Positivista. Abierta o solapadamente, se convirtió "cuasi modo" en un artículo básico de las convicciones del hombre científicamente dotado de nuestra época. Nuestro libro refuta rigurosamente esta teoría, poniendo de manifiesto sus múltiples fuentes

[2] Sólo Ernst Cassirer trató últimamente de hacer algo semejante, con su muy importante *Filosofía de las formas simbólicas* (hasta ahora sólo idioma y mito). Lamentablemente, el segundo tomo de su obra, que aquí corresponde citar, cayó en mis manos demasiado tarde. Por ello, no pude aprovechar su contenido en este libro. El lector orientado observará, no obstante, en cuántos puntos, incluso esenciales, se complementan los resultados de Cassirer con los míos, a pesar de las premisas filosóficas totalmente distintas.
Nota: La primera parte de la obra de Max Scheler, "Las formas del conocimiento y la sociedad", titulada en alemán *Soziologie des Wissens*, ha sido publicada en idioma castellano con el título de *Sociología del Saber* por Revista de Occidente, Madrid, 1935.

de error. Al mismo tiempo, la reemplaza positivamente con una imagen esencialmente nueva del desarrollo, estructurado en una dirección completamente distinta. Lo que Comte expone como dirección básica del desarrollo del conocimiento humano, constituye aquí sólo una corriente particular, en algunos aspectos incluso retrógrada y secundaria, del pensar *europeo occidental*, ubicado en una modesta posición dentro del concierto del desarrollo histórico-universal del conocimiento del hombre. Se exponen exactamente las causas de esta corriente retrógrada, y en especial las causas del abandono momentáneo de los ensayos *metafísicos* del conocimiento, en aras de las ciencias positivas por un lado, y de la restauración eclesiástica por el otro. La primera parte de la "Sociología del Saber", que expone la "esencia y el orden de los factores causales históricos", es al mismo tiempo también el primer intento *positivo* de superar conceptualmente las unilateralidades y los errores de concepto tanto de las teorías históricas naturalistas (en especial el "economismo" de Karl Marx), como de los conceptos históricos ideológicos y científicos (Hegel y Comte). La *ley básica* de las concordancias cambiantes según tiempo y época cultural, que aquí se expone en principio, será ampliada y fundamentada, en una medida mayor que la permitida en este trabajo, en la "Antropología" que el autor se propone concluir en fecha próxima. Especialmente la parte que tratará de la "psicología del envejecer" servirá al respecto. Estas concordancias entre los factores ideales-espirituales e impulsivos-reales de determinación y acción de la vida histórico-social merecen concretamente esta ampliación.

Pero *los dos* trabajos mayores contenidos en este volumen, independientemente de su valor intrínseco para los ámbitos especiales que tratan, tienen también otro sentido. En concordancia con las demás publicaciones del autor y su desarrollo espiritual, tienen la importante misión de constituir un *acceso* que facilite un *conocimiento metafísico y un pensar, rigurosamente metódico*. Abrir el horizonte para esta forma de pensar, en contra de toda mística, del oscurantismo, y al mismo tiempo de todo tipo de positivismo, es

una de las metas principales del presente libro. Sólo en segundo lugar debe ser considerado como *introducción* a la metafísica del autor, en la medida en que ésta ha ido madurando y clarificándose lentamente, no sin producir graves alteraciones a su mundo espiritual, especialmente en su sentir religioso. Por otra parte, es el fruto de los últimos cinco años de trabajo. El autor considera que estos dos trabajos *refutan rigurosamente* las dos grandes corrientes filosóficas modernas. Por una parte, se trata del intento histórico-sociológico de eliminar el conocimiento metafísico y su metodología como época históricamente "superada" del espíritu humano (Comte, Spencer, Dilthey y otros). Por la otra parte, se trata de los ensayos de la teoría del conocimiento, tendientes a fijar nuestro conocer en los así llamados "límites de la experiencia alcanzable, de la observación y de la medida". La lógica, la teoría del conocimiento y —como más importante de los tres— la *técnica* del conocimiento de la metafísica filosófica, que aquí sólo se considera desde el punto de vista de sus *principios,* será ampliada convenientemente en el primer volumen de la "Metafísica" del autor, que se ocupará exclusivamente de la esencia y la posibilidad de un conocimiento metafísico. *Sólo podráse comprender la metafísica del autor si se ha leído el presente libro.* Incluso el tratado llamado "Sociología de la deificación objetiva del fundador", enumerada en el texto de este libro como parte integrante del mismo, tiene la misión de *refundamentar* el *derecho de subsistencia* de la metafísica. Esta nueva fundamentación es necesaria, ya que tiende a eliminar la superior tendencia limitativa y al mismo tiempo rígida que tratan de ejercer las iglesias de fundación. Porque la "deificación objetiva de su fundador" (o de su enseñanza, por ejemplo: el corán), es el desarrollo básico *primario,* es la "prima causa" de *todo* el proceso, siempre allí donde históricamente se trató de la formación de iglesias y dogmas. Es el mismo proceso que también en occidente socavó en mucho mayor medida y mucho más profundamente el pensar y el conocer metafísico independiente, que la misma teoría y práctica unilateral, a veces hasta exclusiva, de una ciencia *exclusivamente* positivista-pragmá-

tica, dedicada al trabajo y al rendimiento. Sin embargo, el tratado no puede ser incluido en este volumen, ya que su extensión fue mayor que lo esperado. Por lo tanto, será publicado en otra oportunidad.

Del mismo modo que por una parte el presente libro quiere ser una "Introducción" a la metafísica del autor y una justificación de su acción, mirando entonces al futuro, retrotrae por otra parte la mirada hacia trabajos anteriores suyos, relacionados con el mismo asunto. Con el fin de dar al lector la posibilidad de informarse sobre *todo* lo que el autor ha dicho anteriormente sobre el mismo tema, citando estas obras:

I — La disertación *Las formas del saber y la cultura* (Cohen, Bonn, 1925) tiende a fundamentar más profundamente la teoría de *Las formas del saber,* que el autor cita también en otros trabajos. En ella, esta teoría se relaciona al mismo tiempo estrechamente con la idea y los procesos de la *formación humana.* También cita ya conceptos contenidos en la antropología y la metafísica del autor.

II — Los tratados "La ley de los tres estados de Augusto Comte" y "Sociología, leyes de la concepción del mundo y teoría de la concepción del mundo" (contenidos en el tomo I de *Escritos relativos a la sociología y a la teoría de la concepción del mundo,* Leipzig 1923), constituyen trabajos previos para la sociología del saber. En ellos, algunos puntos son tratados con más amplitud que la permitida en esta obra.

III — Así como en este libro se investiga el "trabajo" según la medida de su fuerza formal frente al *conocimiento del mundo,* del mismo modo el tercer volumen de los "Escritos relativos. . ." investiga el "trabajo" en su posición dentro del ámbito de los *valores.* (Por otra parte, debe tenerse en cuenta aquí el tratado: "El resentimiento en la construcción de la moral", contenido en el primer tomo del libro: "La inversión de los valores"; además, el escrito titulado: "Las causas del odio antigermano".) Sólo en conjunción

con lo expuesto en el presente tomo, estos ensayos redondean la "filosofía del trabajo" del autor.

El trabajo titulado *Sociología del saber* había aparecido originalmente como introducción a la gran recopilación del mismo nombre, publicada por encargue del *Forschungsinstitut für Sozialwissenschaften* (Instituto de Investigaciones Sociales) de Colonia (Duncker y Humboldt). Ya que el autor prohibió contractualmente una impresión en "separata" de este trabajo, se publica nuevamente en este libro, cumpliendo así con numerosos pedidos en ese sentido. No sólo ha sido revisado integralmente, y mejorado en su forma estilística, sino que sufrió una considerable ampliación y complementación (cerca de un tercio de su volumen). Entre otros, se le ha agregado íntegramente la teoría de la "Lógica de clases". La obra titulada *Conocimiento y trabajo* se publica por primera vez. El autor cumple así con una promesa dada hace años. Su misión principal es separar lo verdadero de lo falso en el ámbito multiforme de las ideas filosóficas en torno del así llamado *pragmatismo*. El autor sabe positivamente hallarse en total oposición tanto a la *filosofía* pragmática de todos los tipos, como a toda condenación unilateral y poco pensada, que hasta ahora ha sufrido el pragmatismo también en su significado *metodológico* para las *ciencias exactas*, sobre todo en Alemania. En segundo lugar, el tratado establece una amplia teoría sobre las *interpretaciones filosóficas* fácticas y posibles de la *teoría mecánica de la naturaleza*. Además, implica una decisión exactamente calibrada en esas cuestiones centrales de la filosofía de la naturaleza. El fragmento sobre las "formas del conocimiento de la naturaleza" tiene también una gran importancia para la teoría del conocimiento de la metafísica. Por otra parte, el tratado procura la fundamentación de una *filosofía de la percepción, de la actividad de la fantasía y de la vivencia de la realidad*, que también tiene una importancia decisiva para la teoría del conocimiento de la metafísica. El estudioso observará de inmediato que el autor sólo pudo lograr lo expuesto en este libro en el amplio campo de los hallazgos de la moderna psicología experimental

alemana, tan fructífera para los problemas fundamentales de la filosofía. Lamentablemente, razones de tiempo impidieron al autor tener en cuenta el trabajo de David Katz *La estructura del mundo táctil* (J. A. Barth, 1925), cuya importancia para la filosofía de las percepciones y de la conciencia de la realidad es innegable. Por otra parte, el lector orientado no dejará de observar el estrecho lazo que liga al autor con los trabajos de sus amigos médicos, dedicados a la joven rama de la psicopatología.

La tercera parte, "Universidad y enseñanza superior", ha sido publicada originalmente en el ámbito de la recopilación: "Sociología del sistema educacional del pueblo" (Editado por L. von Wiese por iniciativa del Instituto de Investigaciones Sociales de Colonia.) Considerablemente ampliado, ha sido incorporado a este volumen, ya que sólo sobre la base de las teorías aquí presentadas podrá adquirir, en relación a la conformación de nuestro sistema educacional alemán, la importancia que corresponde.

Colonia, en noviembre de 1925.

MAX SCHELER

I

CONOCIMIENTO
Y TRABAJO

I. — El problema.
II. — Esencia y sentido de saber y conocimiento
III. — El pragmatismo filosófico.
IV. — El pragmatismo metódico.
V. — Contribución a la filosofía de la percepción.
VI. — La metafísica de la percepción y el problema de la realidad.
VII. — Consideraciones finales de la sociología del conocimiento.

I

EL PROBLEMA

El *pathos* que el hombre moderno atribuye a la palabra "trabajo" se ha ido intensificando más y más, a medida que ha logrado desprenderse de las tradiciones espirituales de la antigüedad y del cristianismo. Desde entonces, ha tratado de crear un *ethos* y una imagen del mundo, partiendo de sus propias condiciones de vida y existencia. Ese pathos, que alcanzó su expresión más rigurosa en el manifiesto comunista, donde se define al trabajo como "exclusivo creador de cultura y conocimiento", también ha tenido una influencia profunda en la concepción filosófica del conocimiento, e incluso en la esencia misma del hombre. La gran corriente filosófica del "pragmatismo", que se extiende a través de la teoría del conocimiento y de la metafísica, así lo demuestra. ¿El hombre mismo acaso no es más "homo faber" que "homo rationalis"? Es ésta una cuestión decisiva, cuyo planteo es inevitable.

Pero también aquel que no fija su atención en estos problemas meramente especulativos debe reconocer un hecho fundamental. Se trata del hecho de que tanto la fecundidad de la moderna ciencia positiva, como su constante e incontenible progreso, así como el éxito de la moderna técnica capaz de transformar el mundo, que permite un dominio casi total de la naturaleza, se basa esencialmente *en una conjunción íntima de la ciencia y de la forma técnico-maquinal de la producción de bienes.* Esta conjunción es tan

evidente, que de por sí no puede existir duda alguna sobre la autenticidad de la relación entre *trabajo y conocimiento,* tan característica para nuestra civilización. Por otra parte, si de alguna manera se manifiesta un interés en esta unión, entonces es la *forma específica* de la ciencia experimental moderna de Occidente, basada esencialmente en la teoría matemática, la que ocupa este lugar. Lo hace frente a todas las demás formas científicas que anteriormente existieron en el mundo, la china, la india, la griega, la medieval occidental. Pero también la *forma especial* del moderno capitalismo racional de adquisición y su *sistema económico, frente* a todas las demás formas de economía capitalista y no capitalista que es posible hallar en la historia de la humanidad, participan de esa unión entre ciencia y técnica. Pero del mismo modo que este fenómeno se presenta en forma absolutamente indubitable, así también resulta ser extremadamente *polivalente.* Porque por una parte separa al moderno mundo occidental clara y rigurosamente de todo lo que representa al mundo pasado y presente. También lo separa de todas las formas de "ciencia" contemplativa, mejor dicho "teoría del saber", (que involucra tanto a la ciencia china, india como a la griega), y de todo tipo de mera economía de consumo, o sea de una economía en la que las experiencias que los hombres adquieren en sus tareas se *transmiten* simplemente en el seno de los oficios. Ello significa que de ninguna manera se *analizan* convenientemente tales experiencias, para tratar de buscar en forma *sistemática* un *método,* que permita trasladarlas prácticamente a otros campos, *en los que recién deben "crearse" nuevas necesidades* (teléfono, telégrafo, industria electrónica, casi toda la moderna técnica de comunicaciones).

Con el fin de circunscribir nuestro problema, plantearemos en principio la cuestión en forma antitética con la *alternativa* o, o. Por cierto que esta forma de planteo no resuelve las dificultades que el asunto presenta. ¿La moderna técnica de trabajo y de producción de bienes es sólo la consecuencia del *uso práctico* del conocimiento de la naturaleza, de su ordenamiento, y de sus relaciones intrínsecas, que a su vez es *meramente teórico*? Decimos "teórico"

tanto según sus "formas" de pensar, de intuir y de operar que capitalizan los conocimientos adquiridos, como según los motivos y metas subjetivos que los investigadores aplican al tratar de descubrir ese saber. ¿O resulta acaso ser que el elemento primario y directriz de esa técnica moderna, el *primum movens*, es el impulso y la voluntad consciente o inconsciente de *dominar* a la naturaleza? En este caso, se trataría de una explotación racional de las experiencias técnicas y objetivas logradas como consecuencia de la aplicación activa de esa voluntad. De este modo, podría decirse que la nueva ciencia *es sólo una formulación "a posteriori"* precisamente de las experiencias logradas en el manejo y dominio de la naturaleza. Sería entonces algo así como una logificación, unificación y sistematización de las *reacciones* positivas o negativas de la naturaleza a nuestras intervenciones prácticas. Si esto último fuese cierto, surgiría, al menos en forma provisoria, otra cuestión. En ella se establece la posibilidad de que también las *formas* de pensar y de intuir, con las que la moderna ciencia opera con lo dado en la naturaleza, sus métodos y sus objetivos especiales de conocimiento, se han desarrollado sólo a partir de los éxitos y fracasos experimentados, y a través de la *afirmación alógica y prelógica* de esa "voluntad de poder y de dominio de la naturaleza". Ello significa que el desarrollo se ha verificado en el *transcurso* de esta adaptación técnico-práctica a esas formas. Aún en el caso de que sea dable contestar afirmativamente a la cuestión planteada, no significa en absoluto que el investigador *individual* se haya fijado en su intención y motivación subjetiva otra meta que el así llamado conocimiento "puro" de las cosas. No significa por supuesto que como *individualista* deba tener en cuenta, al formularse un problema, la posible utilización práctica de su trabajo de investigación. Ese *utilismo* baladí de *la intención subjetiva* ha sido negado al unísono y en un tono de tal sinceridad por todos los investigadores y matemáticos serios (a partir de la brillante crítica de Liebig del Método inductivo de Bacon), que no vale la pena tenerlo en cuenta aquí. Incluso un utilismo de visión más amplia y más indirecto, desprovisto del recurso de la autovalencia de

la verdad, es puesto fuera de discusión por la argumentación de Liebig. Sostenía éste que precisamente aquellos hallazgos de leyes naturales, que técnicamente resultaron ser los más fértiles, no se buscaron por su aprovechamiento práctico, sino que surgieron por lógica propia del método, y con una intención puramente teórica.[3] Un ejemplo de ello lo constituyen los propios hallazgos de Liebig en el campo de la química orgánica, que luego adquirieron tanta importancia para la técnica de la agricultura y el abono químico del suelo. Cuando el físico Weber y el matemático Gauss tendieron en Gotinga un alambre entre el Instituto de Física y el Observatorio Astronómico con el fin de transmitirse la hora astronómica exacta mediante el uso de ondas electromagnéticas, lejos estuvieron de pensar que el principio del telégrafo así descubierto pudiera tener una aplicación técnico-práctica para el resto de la humanidad. "No estudiamos la esfera celeste y sus leyes con el fin de hallar nuevas leyes que nos permitan construir nuevas máquinas, sino que construimos constantemente nuevas máquinas para que más y más gente quede liberada del trabajo físico y pueda investigar libremente lo que sucede en el cielo". Esta frase, fue expresada con gálica antítesis por el mismo Henri Poincaré, cuya teoría nominalista de la matemática y de la ciencia de la naturaleza tiene, asimismo, un fuerte acento pragmático. Pero si bien el pragmatismo superior tiene el derecho de rechazar esa banalidad, eso no significa que con ello se ha contestado a nuestro planteo original. H. Spencer enseña en su "Ética" que la felicidad máxima del hombre radica en el criterio objetivo "del bien y del mal". Pero agrega que ésta sólo es alcanzable cuando *nadie* la trata de convertir en meta y motivo subjetivos. Para alcanzar la felicidad, la meta debe ser otra: Cumplir las reglas inmediatas de justicia, innatas en el individuo. Spencer opina que de este modo se llega con *mayor facilidad* a una felicidad completa, ya que esas reglas constituyen la experiencia genérica acumulada del hombre, y se refieren al éxito

[3] Moritz Schlick ha tratado la cuestión en forma convincente en su *Allgemeine Erkenntnislehre,* Berlín, 1925, 2ª edición, páginas 89 y siguientes.

y fracaso, placer y sufrir de su obrar. Por lo tanto, debe descartarse la experiencia individual y el pensar propio para alcanzar ese estado. No discutiremos el grado de veracidad que encierra la teoría de H. Spencer.[4] De todos modos, las sensaciones de felicidad más profundas sólo son alcanzables cuando *no* son buscadas conscientemente. ¿No podría el nuestro ser un caso análogo? ¿No podría acaso suceder que la máxima ventaja práctica objetiva del conocimiento se garantice precisamente por el hecho de que la *causa* de su búsqueda no sea su utilidad práctica, sino el *valor intrínseco* de ese saber? De todo ello se desprende entonces que es de orden completamente distinto la cuestión de si las formas de la intuición y del pensar, y además los métodos y los objetivos de la moderna investigación supraindividual, están *condicionados* por la "voluntad" hacia el dominio de la naturaleza en el sentido antes expresado; y ni siquiera puede ser abordada mediante la "Psicología del Investigador".

No puede ser nuestra intención contestar la cuestión planteada desde todos los puntos de vista. Sólo un trabajo de gran envergadura podría intentarlo. Sólo expondremos algunas *consideraciones teóricas fundamentales* tendientes a lograr nuevas soluciones a un problema no siempre expuesto con la debida claridad. Se trata de ideas que sólo pueden alcanzar su total fundamentación con la publicación integral de los trabajos de investigación que el autor ha dedicado durante muchos años a los problemas básicos de la Teoría del Conocimiento.

Aplicando una sistemática rigurosa, *el problema de Trabajo y Conocimiento* debería investigarse en el mundo moderno de la ciencia de cinco maneras distintas. Éstas serían:

1.—*El punto de vista histórico y sociológico.* Ello significa que mediante una sinopsis detallada de la historia de las ciencias y de la filosofía con la historia de las formas técnicas del trabajo, debe-

[4] En mi tratado *Der Formalismus in der Ethik...* expuse un juicio al respecto. (Hay traducción al castellano publicada por la Revista de Occidente, Madrid, 1942, con el título *Etica*).

ría mostrarse la forma en que se desarrolló *individualmente* la cooperación entre técnica y ciencia. Por otra parte, deberá quedar en claro cuál de las dos formas llevó en cada caso la iniciativa, de qué manera se reagruparon los diversos caracteres básicos generales de las ciencias bajo la influencia de metas y objetivos técnicamente nuevos, y cuál ha sido, recíprocamente, el efecto de esta nueva ciencia sobre la técnica.[5] Los trabajos de Ernst Mach y Pierre Duhem, dedicados a la historia de la mecánica, de la teoría del calor, de la teoría de la energía, etc., encierran muchos resultados tendientes a contestar estas cuestiones. De éstos surge claramente que en todos los casos las necesidades de la técnica fueron los elementos motrices que impulsaron los diversos hallazgos en el campo de la matemática y de las ciencias de la naturaleza. Surge entonces que la rigurosa logificación y sistematización de los resultados así obtenidos, en cada caso se realizó *después.* Se demuestra de este modo que *el experimento,* como factor puro de investigación, sólo surgió una vez que se había alcanzado un equilibrio de los motivos *particulares caso por caso* de intervenciones lúdricas en la naturaleza, realizadas en parte por necesidades técnicas, en parte por la mera voluntad de investigar. Por consiguiente, la exclusión de las causas parciales de un complejo íntegro de causas totales, y su ordenamiento cuantitativo, o sea toda la estructura de las formas de "inducción experimental" expuesta por John Stuart Mill, no surge entonces en absoluto de la mera voluntad de conocimiento. Por el contrario, aparece siempre como *consecuencia* de intervenciones técnicas que no sólo intentan *posibilitar* la observación, sino que también van dirigidas a producir algo deseable. De este modo, el experimento es genéticamente hablando, nada más que un *caso límite* de intervención técnica, en el que cae en olvido la meta especial originariamente intencionada. En este caso, todas las metas y objetivos especiales se *nivelan,* para tender hacia el objetivo general de hallar

[5] En nuestro tratado *Soziologie des Wissens* intentamos hacer esa sinopsis. (Hay traducción al castellano publicada en la Revista de Occidente, Madrid, 1935, con el título *Sociología del Saber.*)

reglas y fórmulas capaces de poner a nuestro alcance no ya una meta prefijada sino, de acuerdo con las necesidades momentáneas *cambiantes*, todos los objetivos posibles mediante intervenciones en una parte de la naturaleza. Pero allí donde no sea posible o deseable *realizar* un objetivo, el experimento se convierte en *"experiencia intelectual"*. Ello significa que no se procura saber *cómo* se realizó el objeto en sí. Por el contrario, se pretende *pensar* la manera que *hubiera posibilitado* construirlo a partir de fragmentos e indicios preexistentes, siempre y cuando se dispusiera del material y de la fuerza necesarios. Por ejemplo: Newton se imagina a la luna como una gigantesca piedra que ha sido arrojada desde lo alto de una montaña con tal violencia, que su trayectoria parabólica se convirtió en circular y la lleva alrededor de la tierra. De este modo descubre la identidad de las leyes de la caída libre, determinadas por Galileo Galilei, con las leyes de la gravedad. De inmediato, formula la ley en los siguientes términos: en cada instante, la caída libre de la luna hacia la tierra es equilibrada por la fuerza tangencial que tiende a alejarla en línea recta de lo que resulta una órbita circular alrededor de la tierra.[6] El deísmo de los siglos XVII y XVIII convierte a Dios mismo en una especie de inconmensurable "ingeniero universal", que confeccionó la máquina de los mundos con tal precisión, que ésta marcha ahora en todo sentido óptima y armónicamente. Prescinde así de toda intervención, de todo milagro y de toda revelación proveniente de Dios. Indudablemente, se trata de la misma manifestación de *poder,* que en el calvinismo surge en forma teológica, en la teoría de la soberanía de Bodín, en Th. Hobbes y en Maquiavelo en forma política. La era de los inventos y de los descubrimientos también es influida por esta manifestación en su faz científica, en el sentido de que selecciona los objetos y fija nuevos objetivos para el conocimiento (explicación mecánica de la naturaleza). Francis Bacon sólo desea "ver

[6] E. Mach, en su *Geschichte der Mechanik,* califica este experimento intelectual como "el hallazgo más «genial» de Newton".

para prever y por lo tanto anticipar", pero nada más que en la medida en que ello resulta útil para el ejercicio del "poder" humano sobre la naturaleza. (Por ejemplo: no interesa lo que suceda con el movimiento de la esfera celeste). G. B. Vico declara en el siglo XVIII que sólo estamos en condiciones de conocer cualquier objeto hasta el límite determinado por la posibilidad del hombre de confeccionarlo por sí mismo. El solo deseo de conocimiento, la lógica, la matemática y la intuición jamás nos llevarán a una explicación mecánica material o formal, de los fenómenos de la naturaleza y del alma (Psicología de la asociación). No llegaremos a ello ni a través de la naturaleza muerta ni de la realidad viviente y espiritual, a pesar de que Immanuel Kant y tantos otros investigadores hasta H. Driesch lo creyeron así. La Teoría del Conocimiento puede demostrarlo rigurosamente, y la historia lo confirma con claridad sorprendente. Esta claridad de formulación se acentúa más y más, a medida que nos acercamos al origen del moderno concepto del mundo y de la naturaleza. Además, resulta incluso más práctico investigar el *origen* de las formas del pensar y de la intuición que permitieron el surgimiento de ese concepto de mundo, *y que de ninguna manera* fueron partes constitutivas "del espíritu humano". Las formas del pensar y los principios de la razón, tal cual los expuso Kant en su "Crítica de la razón pura", sólo constituyen *una* posibilidad de pensar de la razón, pero de ningún modo se identifican con ella. Se trata pues de una posibilidad de pensar que se "funcionalizó" hacia el valor supremo del saber a través de la experiencia. Por otra parte, cristalizó de entre todas las experiencias *posibles* del mundo la *única correspondiente* a ese nuevo valor que adquiere entonces la "voluntad de dominio" sobre la naturaleza. Ya que en cada caso un determinado interés y su valoración, además de sus normas preferenciales, *precede* como captación de significación y estado de cosas a *toda* percepción e intuición del mundo, incluso a todo pensar, que resultan *posibles*, sucede que el así llamado "mecanismo" se convierte en el esquema anticipatorio en el que la sociedad burguesa encasilla la imagen posible de

las cosas. Porque nada hay más cierto que esto: en la medida en que no sólo nosotros, los hombres, sino "cualquier ser viviente" *podamos tender indubitablemente hacia* cualesquiera metas mediante movimiento espontáneo de la naturaleza y del alma, *en la misma medida* su ser y su esencia deben basarse en el "movimiento" de cosas "elementales" (masas, electrones, etc.). En tanto el mundo *no es* un mecanismo, *con seguridad no puede ser dirigido y dominado* inequívocamente. Ni la "razón pura" ni el "espíritu puro" desarrollaron el inmenso programa de una interpretación mecánica *general* del alma y de la naturaleza, tal cual comenzó a principios de la Edad Moderna. Mucho antes de que esta interpretación y explicación mecánica tuviera su aplicación en la física, en la química, en la biología, la psicología, la sociología, etc. la hallamos *en la nueva voluntad de dominio y trabajo de una renovada sociedad que surgía, y que iba dirigida hacia la naturaleza.* Este nuevo sentimiento había comenzado a desplazar lentamente la valoración *del* hombre por sobre *los* hombres y lo orgánico (en conjunción con un goce amplio y ordinario del mundo), característico de la época y de la sociedad feudal. Por otra parte, también comenzó a ceder a su creciente impulso el deseo contemplativo de conocimiento que caracterizó a una sociedad de corte sacerdotal y monacal, tendiente a captar *"esencia y forma"* del mundo con el fin de reflejarlos en el espíritu. Cada "forma de pensar", cada uno de los esquemas anticipatorios estructurados, en los que se manifiesta la manera de ser del mundo a través de cualesquiera formas de ciencia y de concepto de mundo, *surgió de una "funcionalización"*. Como dije en otra parte, se trata de una funcionalización de determinado fragmento de las intuiciones y conceptos esenciales. Pero de ninguna manera ello permite deducir un relativismo y un historicismo de la ciencia en el sentido de O. Spengler. Si el mundo, en *cualquier* nivel de la relatividad existencial de sus objetos, no poseyera también ónticamente un cariz mecánico-formal, no podría ser cristalizado a partir de la experiencia por ningún tipo de acto o voluntad de poder o de dominio. Unicamente las correspondientes *selecciones* específicas de formas

de pensar, y no éstas como tales, están condicionadas sociológica e históricamente. Pero por su parte, cada uno de los esquemas es influido por una forma de ethos, por un sistema viviente de ordenamiento de valores, que constituyen un sistema de preferencias. Y cada uno de estos sistemas valorativos es sustentado por una clase social dominante. Nada puede ejemplificar mejor estas leyes que el origen histórico-social del moderno concepto de mundo.

II. — En segundo lugar, el problema de Conocimiento y Trabajo *es un problema de la Teoría del Conocimiento.* Lo certifica la filosofía pragmática desde James hasta Nietzsche, de Bergson y H. Vaihinger. Luego nos ocuparemos extensamente del tema.

III. — En más de un sentido, nuestro problema es también *un planteo del desarrollo fisiológico y psicológico.* Ello significa: en diverso sentido es necesario plantear *separadamente* la cuestión de si, y hasta dónde, existen relaciones de condicionalidad entre la conducta instintiva y motora del organismo y la configuración de la imagen externa del mundo circundante (respectivamente: entre las formas de trabajo convencionales del hombre y las formas del saber). Por otra parte, la cuestión a plantear debe determinar si esas relaciones de condicionalidad llevan a la configuración o adaptación de los órganos y funciones (fisiológicas y psicológicas) necesarias para la ampliación de la imagen del mundo circundante en las más diversas formas. Como ejemplo citaremos la adaptación de la actividad sensorial y memorativa. La necesidad del planteo se manifiesta en los ámbitos más variados. Ya se trate de las múltiples facetas del desarrollo de lo viviente, de las más variadas capacidades psíquicas de actuar de los animales en su relación entre sí y en su relación con el hombre, de las peripecias del desarrollo que experimentó el saber del hombre primitivo hasta el del hombre civilizado, o se trate de la transformación del niño en adulto, o del mismo desarrollo del saber a través de la edad histórica del ser humano, todos estos aspectos lo hacen necesario.

IV. — El problema de Trabajo y Conocimiento puede y debe ser también tema de análisis exhaustivo por parte de la *fisiología del trabajo,* joven especialidad de la fisiología. En este orden de cosas, ya ha recibido más de un impulso proveniente de ese campo de la investigación. Se ha estudiado detenidamente la correspondencia entre los procesos motores estratificados y los procesos sensoriales en el rendimiento del trabajo. Se ha comenzado por la conciencia orientadora del esfuerzo y el rendimiento cortical, luego se estudió los reflejos motores simples y combinados, que al mismo tiempo representan una serie cronógena del desarrollo de las partes correspondientes del sistema nervioso y de sus funciones especiales en el desarrollo general (Monakow). Por último, se estudiaron las fuentes energéticas químicas de la fibra muscular. Lo mismo debe decirse de la *psicología* del proceso de trabajo, cuyo impulso primario lo debemos a Kraepelin. Éste estudió especialmente lo relativo a los fenómenos de entrenamiento y fatiga de los distintos centros. A ello se agregan las investigaciones en torno de los fenómenos *psicopáticos* de pérdida de actividad sensorial, memoria e incluso intelectual ("ceguera" de formas, "ceguera" sensorial, "ceguera" anímica, "sordera" anímica, etc.). Conjuntamente con la merma de factores automáticos motores e instintivos de todo tipo estos fenómenos están relacionados con la estructura general de la prestación de un trabajo. H. Bergson, en su libro "Matière et Memoire", partió de este tipo de fenómenos, como ser: agnosia, apraxia, alexia, afasia, etc. Fue el primero que intentó fundamentar en el propio campo filosófico, la teoría del pragmatismo mediante la interpretación de estos fenómenos.

V. — Con un sentido más práctico, nuestro problema también debe ocupar su lugar en la *pedagogía.* Resulta evidente que la diferencia entre el "método deductivo o de trabajo" (Dewey, Kerschensteiner) y el "método inductivo o teórico" se debe a una aplicación de la problemática expuesta. Se refieren al hecho de si debe enseñarse al alumno el concepto del peso específico dándole en primer

lugar una definición nominal del mismo, o ejercitándolo primeramente en el proceso físico de su determinación.

En lo que sigue, investigaremos el planteo del problema de Conocimiento y Trabajo solamente desde el segundo y tercer punto de vista citado más arriba. El problema, tal cual se plantea en el primer punto en su forma casi macroscópica, ha sido tratado extensamente en mi libro titulado "Problemas de una Sociología del Saber". *En este volumen trataremos el problema desde el punto de vista de la Teoría del Conocimiento y de la psicología del desarrollo.* Servirá al mismo tiempo *para complementar y fundamentar aún más* lo que allí se dijo.

La tesis pragmatista en sus múltiples formulaciones descansa en la siguiente afirmación: todo saber es, genéticamente, sólo la consecuencia de una especie de acción interior, y se constituye en preparativo para un cambio del mundo. Por ello debe subordinarse a la acción, incluso desde el punto de vista de la teleología y de la teoría de los valores. Esta afirmación se basa por igual en *todo tipo* de actos teóricos, o sea en intuiciones, percepciones, memoria y pensar. Si en lo que sigue *la teoría de la percepción recibe un tratamiento preferencial* con respecto a las teorías pragmáticas del pensar (teoría de la formación de conceptos, del juicio, del razonar, de los así llamados "axiomas", del sentido de leyes y principios naturales, de la deducción e inducción, etc.), en parte edificados minuciosamente, entonces ello tiene *dos* razones. Por una parte, pensamos que los errores básicos de principio de la teoría pragmática ya han sido rebatidos perfectamente por las "Investigaciones lógicas" de E. Husserl. Por supuesto que ello sucedió sin fijar por ahora correctamente los *límites* entre los cuales los impulsos y valores pragmáticos tienen realmente validez en el pensar científico. Por otra parte, porque detallo minuciosamente en el primer volumen, aún inédito, de mi Metafísica las diversas formas que la "lógica pura" adopta en la filosofía y en la ciencia, y en sus ámbitos principales (lógica de la filosofía y lógica de las ciencias), no deseo pues reiterar aquí lo que he de decir allí.

II

ESENCIA Y SENTIDO DE SABER Y CONOCIMIENTO

No hace mucho tiempo que la filosofía comenzó a sospechar que aquella teoría, llamada "Teoría del Conocimiento", trataba en la mayoría de los casos sólo un tipo del conocimiento, que era el de la ciencia positiva. Pero incluso en ese ámbito *prefería arbitrariamente* sólo algunas disciplinas, sean éstas las ciencias matemáticas y físicas, sea la historia. Así vemos surgir una teoría del conocimiento dedicada al "concepto natural del mundo", a la "biología"; además una teoría del conocimiento referida a la comprensión del contenido esencial objetivo de los productos del intelecto (espíritu objetivo) y de los actos espirituales subjetivos; una teoría del conocimiento dedicada a la psicología objetivante, a la observación de sí mismo y de otros; por último, una teoría del conocimiento de la propia filosofía, en especial de la *metafísica,* que E. Lask llama "Lógica de la Filosofía". Todo el "saber" que se esconde en la religión, en el arte, en el mito, en el lenguaje, etc., y la forma en que este saber debe incorporarse al sistema de todo el conocimiento, es una cuestión que vuelve a plantearse con más y más énfasis. Con ello parece superarse lentamente el largo período de letargo, durante el cual la filosofía había quedado rebajada hasta el punto de servir de esclava a tal o cual especialidad científica. El cambio señalado queda demostrado fehacientemente con el hecho de

que la escuela filosófica de Marburgo,[7] con la que el "cientificismo" adquirió sus formas más drásticas, rompió rigurosamente con este concepto restringido de la Teoría del Conocimiento. Lo hizo a través de los escritos de su representante más destacado: E. Cassirer.[8] Éste procura ampliar el punto de vista general de la escuela filosófica marburgiana, que expresa que las formas de pensar imprimen sus leyes funcionales a los mundos objetivos, para que sean aplicables también a todos los complejos y ámbitos restantes. Según él, la cuestión: "¿De qué manera es posible la ciencia matemática de la naturaleza?", debe ser aplicada también a todos los complejos de sentido y culturales, incluyendo entonces lenguaje, mito, religión, etc. Sin embargo, se plantea un problema que aún no ha hallado solución, ni se vislumbra una posibilidad de hallarla. Se trata del hecho de saber la forma en que se producirá entre los distintos sistemas de pensar que así surgen una *diferenciación de rango*, según el esquema bien-mal, verdad-error. Por otra parte, resulta difícil evitar que de este modo se llegue al relativismo histórico y sociológico de todas las imágenes e interpretaciones del mundo, ya que queda liberado a las formas de pensar *cualquier medida ontológica*.

Ciertamente no debe perderse *la unidad de la idea del saber* en aras de esta nueva estructuración del estudio de especies y formas de saber y conocer. Por otra parte, no debería suceder tampoco que aparezca un libro titulado: "Teoría General del Conocimiento"[9] que, si bien investiga muy conscientemente la teoría del conocimiento de la física teórica, *crea* haber agotado con ello *realmente todas* las fuentes del conocimiento humano. No obstante, y considerado en su ámbito específico de aplicación, el libro es *muy bueno*, sólo que comete el error precitado. Las escuelas filosóficas actuales

[7] Ver la excelente crítica de las teorías de Cohen-Natorp que N. Hartmann encara en su libro *Metaphysik der Erkenntnis*, segunda edición, 1925.

[8] Ver lo que E. Cassirer dice en su *Idee und Gestalt* sobre Newton y la Teoría de los Colores de Goethe; además, el prólogo a *Philosophie der Sprache*.

[9] Ver Moritz Schlick, *Allgemeine Erkenntnislehre*, Berlín, 1925, segunda edición.

determinan la esencia del "conocimiento" de manera completamente dispar. Citaremos algunas formas básicas de la moderna filosofía alemana que caracterizan esta disparidad: "Formular juicios que lleven a actos útiles" (pragmatismo); "Producir al objeto" (H. Cohen); "Reproducir las formas estables objetivas de las cosas" (Aristóteles y el tomismo); "Asimilación intuitiva del devenir" (Bergson); "Captación de relaciones en las representaciones que no son semejantes a los objetos, sino distintas, pero que reproduzcan las relaciones de los objetos" (Lotze y otros); "Describir los hechos intuitivos mediante un mínimo de leyes y conceptos (Economismo)"; "Formas de la materia de la intuición" (Rickert); "Reconocer en parte algo relativamente conocido cuando está involucrado en algo relativamente desconocido, y encasillarlo indubitablemente en un mínimo de símbolos" (M. Schlick); "Crear ficciones apropiadas" (Vaihinger); "Establecer un común denominador 'evidente' entre *intuiciones de los sentidos entre sí* y con todos los *contenidos* intuitivos sensoriales y no sensoriales con significado determinado" (Husserl). Teniendo en cuenta esta casi increíble disparidad de criterios referentes al concepto de "conocimiento", debe pensarse que no sólo se fundamenta en hechos y cuestiones *objetivas* del asunto. Más bien debe atribuirse también a *las formas totalmente disímiles del saber y de las metas del conocimiento*, que en cada caso sirvieron de base a la formulación. Esto mismo es válido también para la teoría de la *medida* del saber y del conocimiento, de los que existen muchos más casos de los que comúnmente se supone. Es más, la mayoría de ellos son *independientes* entre sí, y aquella medida que en ocasiones puede observarse aisladamente no es más que una entre muchas. Se trata de la medida de "verdad" y "error", que sólo corresponde a los juicios como formaciones de sentido. Por ejemplo: muchísimos aspectos del conocer *no son afectados en absoluto* por la medida "verdadero-erróneo". Se trata aquí del conocimiento intuitivo, de la "adecuación" e "inadecuación" de la "totalidad" de características del objeto que ingresan al contenido intuitivo. Tenemos entonces las diferencias entre ilusión, desilusión

y *entendimiento* intuitivo; además las diferencias *específicas* relacionadas con la teoría del conocimiento, y que afectan al saber "a priori" y "a posteriori" (el saber racional y el intuitivo). Tenemos luego las diferencias fundamentales de nivel *de la naturaleza relativa existencial* de los objetos reales, referida en cada caso a un sujeto espiritual, a un ser espiritual finito, a un ser vital de por sí, e incluso a la especie humana, etc. Tampoco son afectadas las medidas tendientes a la determinación y representación del contenido esencial del conocimiento mediante *símbolos* (univocidad de la denominación y economía de símbolos y de reglas operacionales). La *independencia* de los criterios de "verdadero" y "erróneo" se manifiesta también, legítimamente, en el esquema funcional de las diferencias entre "racional" e "irracional", así como en las diferencias que, dentro de lo "racional", corresponden a "sensato", "insensato" y "absurdo". Esto surge en el sentido de que aquello que *pudiera* ser "verdadero" o "erróneo", o sea una sentencia determinada, *ya presupone de por sí* que le corresponde un sentido *positivo*, por lo que *no puede ser* ni "irracional", ni "absurdo", ni "insensato". Las leyes subjetivas del comprender de sentido y "comprensibilidad" corresponden a esas leyes objetivas de sentido. Pero la contraposición de verdadero-erróneo, es posible a su vez *de tres maneras distintas:* se descompone en lo verdadero sin contraposición alguna, y la contraposición verdadero-erróneo. Todos los axiomas puramente lógicos, incluso en su sentido formal *óntico* (a diferencia de su formulación) están libres de contrastes, o sea "unívocamente verdaderos". Porque ellos *definen* en primera instancia lo que formalmente es verdadero, mejor dicho, lo que *puede ser* "cierto" o "equivocado" (formalmente erróneo). Por lo tanto, ellos mismos no son ni verdaderos ni falsos. Pero de la misma forma carecen de "verdad material", o sea que no coinciden necesariamente en su contenido significativo con la existencia intuitiva de estados de cosa. Esto significa que no necesita adaptarse a la "existencia" de algo ciertamente positivo y verdadero, ya que el esquema de formulación del juicio que diga lo que materialmente debe ser cierto

o falso (y los conceptos que lo integran), ya *"debe"* estar "adaptado" a los principios lógicos, para que siquiera *pueda ser cierto o falso* (en sentido material). Es posible "aceptar" o "no aceptar" estos principios, pero de ninguna manera es posible "aceptarlos erróneamente". Evidentemente, esto parece ser un contrasentido. De este modo, las leyes del silogismo no pueden ser ellas mismas premisa mayor o conclusión de silogismos [10].

Si ahora planteamos la cuestión teleológica de *"para qué"* sirve el saber, y agregamos a ella la cuestión íntimamente ligada, si bien diferente, de cuáles son los motivos esenciales por los que se desea y busca el saber, entonces surge de inmediato que la respuesta a ambas ha de ser distinta para cada tipo especial de saber. Porque debemos suponer a los distintos "tipos" *condicionados* por las medidas indicadas, aplicables a cada ámbito del saber.

Con las definiciones dadas más arriba, no se ha logrado aún establecer *el concepto más general del saber* como meta de todo conocimiento. Debe determinarse al concepto de "saber" *sin* que en la definición ya se utilicen tipos especiales del mismo saber, o conceptos en los que ya se incluyen diversos aspectos del saber o "conciencia" (sean éstos con la forma de juicios, representaciones o razonamientos, etc.). Ello significa que la definición debe basarse en conceptos puramente *ontológicos*. Vale entonces: El saber es una *relación de ser,* que presupone la existencia de las formas de ser "todo" y "parte". Es la relación de participación de un ente en el "así ser" de otro ente, de modo tal que ese "así ser" no sufra una modificación correlativa. Lo "sabido" pasa a ser "parte" de aquel que "sabe", pero sin desplazarse por ello de su lugar, ni modificarlo en forma alguna. Esta relación de ser *no es* ni espacial, ni temporal, ni causal. "Mens" o "espíritu" es para nosotros la x o la suma de los actos en el ente "sapiente", a través de la cual esta participación resulta posible. A través de ella un objeto, o mejor dicho el *"así ser"* (y

[10] Una fundamentación más rigurosa de la teoría de los patrones de medida del saber, que aquí sólo se insinúa, será dada en el primer volumen de nuestra "Metafísica".

sólo el "así ser") de cualquier ente se convierte en "ens intentionale", a diferencia del mero *"existir" ("ens reale")* que siempre y necesariamente *se halla fuera y más allá de la relación de conocimiento.* La raíz de esa x, verdadero impulso determinante del movimiento para la ejecución de cualesquiera actos que llevan hacia alguna forma de participación, sólo puede ser el amor en el sentido más formal que trasciende su propio ser y su propia existencia. Por lo tanto, *el saber existe, y sólo existe,* allí donde el "ser-así" se halla *tanto extra mentem,* o sea *in re,* como *también y al mismo tiempo in mente,* como ens intentionale u "objeto", rigurosamente idéntico. Ello significa que la cuestión si y de qué manera llegamos hacia los *objetos* a partir de nuestra así llamada "conciencia", *no existe aún* en forma racional para nosotros, ni se halla planteada como tal. Porque la conciencia (el "saber" que se "sabe" = con-scientia) *ya presupone* la existencia de saber extático, y sólo puede alcanzar al hecho mediante un acto *reflexivo,* que a su vez sólo se dirige hacia los actos susceptibles de proporcionar conocimiento. Debemos aceptar que sin una tendencia en el ente que "sabe" *dirigida a salir de sí mismo para participar en otro ente, ningún* saber resulta posible. No veo ninguna otra posibilidad de denominar convenientemente esta tendencia que el de "amor", entrega, superación de los límites del propio ser y ser-así a través del amor. *Ese mismo* ser así es captado por las dos clases principales de actos que conforman nuestro espíritu, o sea el intuir y el pensar. Estos conceptos pueden expresarse también en el sentido de "tener imágenes" y "tener significado". En el sentido más riguroso de la palabra, el "ser-así" es captado, ya sea totalmente o sólo en parte, allí donde lo significado *se identifica* completamente con lo intuido. Respectivamente, es captado allí donde todas las intuiciones parciales (transmitidas por las diversas funciones modales del oír, del ver, etc.) *se identifican* entre sí y con los recuerdos y las esperanzas. Análogamente, es necesario que los significados parciales mediante los que captamos sucesivamente la "significación" objetiva de la cosa, se *complementen* para constituir *un solo* significa-

do total. Esta *vivencia de identificación,* o esa *continuidad* de vivencias de identificación (evidencia), produce entonces una adecuación cada vez mayor del objeto en su ser-así, adaptándose "él mismo" al espíritu. Todas las actividades del pensar, del observar, del conocer, etc., son sólo operaciones tendientes a obtener un "saber", pero de ningún modo ellas mismas constituyen el saber.

Si ese *saber* existe en el sentido más general de la palabra, entonces debe concluirse necesariamente lo siguiente: Ya que el saber es una relación de ser, resulta evidente que su meta objetiva, o sea aquélla "para lo que existe" y se busca el saber, *no puede ser otra saber.* En todos los casos, debe tratarse indudablemente de un *"llegar a ser",* de un *"cambiar, para ser distinto".* No resulta pues posible negar esta cuestión del "porqué" y decir: "science pour la science", como sucede en muchos casos por parte de los contrarios al Pragmatismo. El mismo Epicuro decía certeramente que era "pura vanidad" pretender un saber por el mismo saber. Las autosugestiones de la vanidad de los sabios no constituyen una respuesta a una cuestión filosófica concreta y correctamente planteada. Como todo lo que buscamos y amamos, también el saber debe tener un *valor* y un sentido *óntico* final. El "saber por el saber mismo" resulta tan tonto como "l'art pour l'art" de los estetas. En esta respuesta, lo único que supone una "consideración" seria (y nada más que eso), es lo que ella niega en el pragmatismo filosófico: porque éste establece que todo el saber sólo existe por la utilidad que presta, a pesar de que también existe un saber que sólo surge a través del *dominio* práctico (no por la utilidad ni por la utilidad del dominio). Mejor dicho: existe también un saber cuya selección de objetos y características objetivas sólo tiende a favorecer ese dominio. Pero entonces debe establecerse un *"para qué"* distinto, tal vez de mayor valor, para justificar la necesidad de conocimiento. Tal vez como lo sostiene Chr. von Sigwart en su "Lógica", cuando dice que el saber es "parte de lo bueno" y de nuestro "ideal moral", que nos "fijamos de propia voluntad". Con esta afirmación sigue los conceptos vertidos por J. G. Fichte, pero cae en total antago-

nismo con Platón, para quien también lo bueno es sólo ὄντως ὄν. Pero dicho así en "general", también eso no es más que una frase hueca. Porque ni nos "fijamos" "libremente" nuestro ideal moral, ni Sigwart nos indica *por qué* debemos incorporar precisamente ese saber a nuestro ideal. Por lo tanto, hasta ahora sólo hemos comprobado que el saber sirve a un *devenir.* Y de inmediato surge la cuestión: ¿al devenir *de qué*? ¿de quién? ¿para qué?

Creo que existen tres metas supremas del devenir, a las que puede y debe servir el saber: en primer lugar al devenir y al desarrollo de la persona que *sabe;* es entonces el *"saber cultural".* En segundo lugar, al devenir del mundo y (tal vez) al devenir atemporal de su máxima razón de existencia y su misma forma de ser. Porque en nuestro saber humano, y en cualquier saber posible sobre el mundo y su última razón de ser, éstos llegan a tener su propia *"determinación"* de devenir, o por lo menos algo *sin lo cual no puede alcanzar* esa determinación de desarrollo. Ese saber respecto de Dios se llamaría: *"Saber de Salvación".* Todavía existe una tercera meta de devenir, que es la del dominio práctico y de la conformación voluntaria del mundo con el fin de adaptarlo a nuestras necesidades y conveniencias humanas. Este último objetivo es el que constituye en forma singularmente unilateral, incluso excluyente, el objetivo de la teoría del pragmatismo. Se trata del conocimiento que proporciona una "ciencia" positiva, o sea el *"conocimiento de dominio o de rendimiento".*

Cabe preguntarse ahora si existe una *diferencia objetiva de nivel* entre esas tres metas supremas a que sirve el saber. Creo que la pregunta debe ser contestada afirmativamente. El camino a recorrer parte indudablemente del "saber de dominio", que sirve a la alteración práctica del mundo y a las prestaciones posibles. Pasa luego al "saber cultural", mediante el que ampliamos y desarrollamos el ser y el "así ser" de la *persona* espiritual que hay en nosotros, hasta formar un microcosmos propio. En él tratamos de participar de la totalidad del mundo, o por lo menos en su característica estructural, en función de nuestra individualidad única.

Desde allí, el recorrido llega finalmente al "saber de salvación", o sea a aquel saber mediante el que nuestro núcleo individual mismo trata de participar en el supremo Ser y en la Razón de las Cosas, o, por lo menos, recibir esa participación de ese mismo Ser. Pero también puede decirse: en el que la Razón Suprema de las Cosas, en cuanto "se conozca" a sí misma y al universo *en* y *a través* de nosotros, llegue *ella misma* a su meta atemporal de desarrollo. Ésta sería algún tipo de conjunción consigo misma, la liberación de una "tensión" o de una "oposición interna primaria". Por lo tanto *no existe, ni debe ni puede existir,* el así llamado "saber por el saber mismo". Es que nunca existió, en rigor, en momento alguno de la historia humana.

Ciertamente no resulta erróneo suponer que el pragmatismo asigna a las ciencias positivas exactas en primer lugar una razón práctica de dominio. En cambio resulta francamente torpe pensar que las ciencias positivas resulten "demasiado buenas" o "demasiado nobles" como para proporcionar al hombre la libertad y el poder de dirigir y dominar al mundo. Pero resulta *erróneo* en el *pragmatismo* el hecho de que intente deducir "pragmáticamente" el mismo *saber* de las cosas, en lugar de ver en la "posible" fijación técnica de la meta sólo el principio selector de los posibles *objetos* del saber. Y no sólo intenta captar el *saber* de las cosas, sino en definitiva también la *idea* del saber, la idea del conocimiento y de la "verdad", en más la lógica pura, etc. y hacerla comprensible. Porque sea cual fuere el sistema de selección para los objetos pasibles de ser conocidos, la "verdad" *siempre* debe significar coincidencia con la realidad de la cosa, y el "saber" siempre participación en el ser-así elegido.[11] Aquel saber, incluso el que ha sido fijado pragmáticamente, *sólo* puede tener un éxito práctico *porque* es participación "verdadera", porque sus juicios son formalmente ciertos y coincidentes con la realidad. Pero no sólo aquello que propor-

[11] Incluso la mera correlatividad de un símbolo y un objeto, en forma totalmente indubitable, es sólo un subgrupo de esa participación, aunque sea nada más que simbólica.

ciona *éxito* a nuestros actos es saber y "verdad". Ese así llamado "nuevo" concepto de "verdad" del pragmatismo es entonces nada más que una tontería. Por otra parte, la teoría del pragmatismo sufre de una alarmante unilateralidad, desde el momento que *en ningún caso tiene en cuenta* el saber cultural, su esencia y su desarrollo. Ese mismo descrédito sufre el "saber de salvación". En aquellos casos en que sí parece ocuparse de esas dos formas superiores del saber, lo hace *invirtiendo* los niveles de orden de los bienes intelectuales. Pero a ello debemos responder que *todo* posible dominio de la naturaleza y de sí mismo *sólo existe para favorecer* la "cultura" o sea el libre desenvolvimiento de todas las energías espirituales de la persona, y *para el desarrollo* del espíritu (subjetivo y objetivo) mediante la funcionalización del saber esencial en y por intermedio de las personas. De ninguna manera, sin embargo, existe *la persona* y su desarrollo para favorecer un máximo de dominio de la naturaleza. Tampoco el saber cultural, tal cual fue desarrollado por la antigua cultura china hasta un extremo de unilateralidad que el Occidente no alcanzó *siquiera en el apogeo de sus corrientes "humanistas"*, significa la última palabra en ese asunto. Su función tiende a la autodeterminación de lo primitivamente real "en" el hombre, como una de sus partes y funciones. Es, en definitiva, aquel *desarrollo esencial* del macrocosmos en la esencia del microcosmos de la conciencia humana, que en la historia de la metafísica y de la religión ha sufrido las interpretaciones especiales más diversas.

De los *tres* ideales del saber que hemos expuesto, la moderna historia de Occidente y su anexo cultural cada vez más independiente: América, sólo ha cultivado sistemáticamente uno. En forma cada vez más unilateral, se ha dedicado casi exclusivamente a explotar las posibilidades de un saber especializado, tendiente a lograr una explotación racional de las posibilidades prácticas del mundo, aplicando estos conceptos en la estructuración de la planificación del trabajo. Tanto el conocimiento cultural como el saber de salvación perdieron cada vez más importancia durante el transcurso de la

historia de Occidente. Por otra parte, tampoco se desarrolló íntegramente ese saber de dominio y de trabajo. Su desarrollo fue parcial, dirigido *sólo hacia una de las dos posibilidades* que el asunto ofrece. En efecto, se trató de fomentar únicamente el dominio y el manejo de la naturaleza *externa* (principalmente la inorgánica). La técnica interna del vivir y del alma, o sea la misión de extender el poder y el dominio de la voluntad (y por su intermedio los del espíritu) en la mayor medida posible a los procesos del organismo psicofísico, sufrió un evidente descuido. En lugar de procurar la extensión del espíritu también a los procesos del organismo, en la medida en que estos procesos temporales están regulados por leyes vitales, se dio gran preponderancia al dominio de la naturaleza muerta, externa, y también a la naturaleza muerta en el propio organismo. En lo que se refiere a los sectores del saber cultural y de redención, como asimismo el saber tecnológicamente orientado tendiente a resolver los problemas del mundo vital, la civilización de Oriente tiene una *ventaja* tan espectacular sobre la Occidental, como es la de ésta sobre aquélla en el plano del saber al servicio del domino *externo* de la naturaleza. *"Positivismo"* y *"pragmatismo"* sólo son las *formulaciones* filosóficas honestas y muy unilaterales de ese estado real de la cultura neooccidental. Sin percatarse de ello en la mayoría de los casos, ambos transforman a la ciencia del trabajo en el *único* saber posible. Teniendo en cuenta esta formulación, es el pragmatismo el que tiene la *ventaja* muy importante de que su accionar es *consciente*. En cambio los representantes de "la science pour la science" obstaculizarán más que el pragmatismo la eliminación de esta increíble unilateralidad, ya que su ciencia contemplativa supuestamente "teorética" *mantiene ocupadas* aquellas partes del espíritu humano susceptibles de captar el saber cultural y de salvación. Porque lo cierto es que "de facto" ellos tampoco hacen otra cosa que *producir una* ciencia del trabajo, o sea una ciencia que *objetivamente* resulta irracional y superflua cuando *no* está dirigida a fomentar el cambio técnico-práctico del mundo. Y no hablemos siquiera de los motivos psíquicos de placer

de los investigadores. Ésta es la causa por la que el *relativo* derecho de la teoría pragmática del conocimiento a una apertura hacia la ciencia exacta debe ser rebatido constantemente.

Sólo cuando ello suceda, podrá *redescubrirse,* por así decirlo, los ideales de un saber puro de salvación y de cultura. De este modo será posible extraer de entre los restos de una exclusiva civilización de masas y de trabajo sus metas posibles, sus *bases* espirituales, sus medios de pensar y de intuir, sus métodos y sus técnicas.

Para comprender la forma especial del *saber cultural,* es necesario aceptar previamente que los fines y los patrones de medida aplicados al conocimiento por la *filosofía* y la *ciencia* son ciertamente *opuestos,* a pesar de toda la necesaria *cooperación* interna. Según la exacta sentencia de Aristóteles, la filosofía comienza con el estado anímico de "asombro". Se "asombra" de que *exista* cualquier objeto con "esa" esencia constante. Su pensar se dirige *en definitiva* a dilucidar una única cuestión: ¿Qué características deben reunir el fundamento y el origen de la totalidad del mundo para que ese "algo" —esa *estructura* esencial del mundo— resulte *posible*? En la "philosophia prima" su objeto es la *estructura apriorística esencial* del mundo. Es más, se le agrega la cuestión —siempre renovada— de determinar qué es lo que facilitó la existencia de tal o cual objeto munido de *tal esencia* [12]. La ciencia del trabajo y del rendimiento *no inicia* su inquisición con "asombro". En cambio se "sorprende" de lo no acostumbrado, lo nuevo, de los hechos que no se ajustan al devenir "normal" de las cosas. Su pregunta tiende a localizar la posibilidad de poder predecir, prever, "esperar" y finalmente *producir* en forma práctica ese hecho "nuevo" en todas las ocasiones que se le ocurran. Cuando ello no es posible, al menos tratará de establecer relaciones de analogía, y determinar cómo podría *"hacerse"* o *pensarse* ese hecho. Cuando ese hecho "nuevo", sorpresivo, ha sido incorporado a las ideas sobre el devenir normal de las cosas, cuando las "leyes naturales" que lo rigen han sido determinadas y

[12] "De esa esencia" dentro y como miembro de la "estructura esencial" del mundo. Porque la *estructura total* condiciona también al ser *individual.*

definidas de tal modo que el devenir se desarrolla bajo condiciones exactamente predecibles, y resulte ser "consecuencia" indubitable de esa causalidad preestablecida, entonces la *ciencia* se declara completamente satisfecha. Pero éste es precisamente el punto en el que comienza la *filosofía*. Porque ésta *no se ocupa ciertamente* de las leyes de las coincidencias espacio-temporales de los fenómenos y de su cantidad medible y determinada numéricamente. En realidad sucede todo lo contrario. Su planteo se dirige hacia la determinación de la *"esencia"* constante y el origen causal del efecto. En más procura establecer el sentido y la meta *de lo que en realidad* existe. Resulta entonces totalmente indiferente la relación espacio-temporal y la cantidad de esa existencia. Frente a esas formas de relación, la filosofía inquiere: *¿Qué son? ¿Qué significan? ¿Qué las origina?* Esta segunda forma del deseo de saber debe entonces tratar de prescindir de todo tipo de dominio y dirección sobre las cosas y su desarrollo. Debe poner en ello el mayor énfasis y exactitud, y valerse de la ayuda de una especial *técnica* intelectual. De la misma manera, la otra forma del deseo de saber aplicará estas premisas con el fin de seleccionar y preparar precisamente estos tipos de "dominio", y *evitará* cuidadosamente la *esencia* de las cosas [13]. Esto significa: la filosofía sólo comienza cuando se ha logrado *excluir conscientemente* toda posición intelectual tendiente a fomentar un uso práctico o deseable del objeto, y cuando se ha logrado asimismo *excluir conscientemente* el "principio técnico" de la selección del objeto de estudio desde el punto de vista de su posible dominabilidad. *Una de las premisas básicas* necesarias para lograr un dominio multilateral y una cultura del saber, en tanto éste sea posible para el hombre es el ensayo reiterado y metódico de la inclusión y exclusión de ese principio técnico de selección. De este estado de cosas surge que todas las posturas *prácticas* posibles frente al mundo están condicionadas vitalmente, y que toda ciencia positiva *tendiente al*

[13] Ver el primer volumen de nuestra Metafísica, que aparecerá aproximadamente dentro de un año. Allí daremos una rigurosa teoría y una precisa técnica para estudiar esta "exclusión".

dominio excluye lisa y llanamente la organización *especial* sensitiva y motora del ser humano[14]. Sin embargo, *de ningún modo* ello significa la exclusión de *"la"* organización vital del sujeto cognoscente y de su voluntad de dominio. Así planteadas las cosas, podemos decir que la filosofía es un ensayo tendiente a obtener un saber cuyos objetos ya no relativizan existencialmente la vida, ni relativizan *sus* posibles valores. Pero también la ciencia debe *prescindir* consecuentemente de todas las cuestiones de esencia que plantean los objetos de que trata, lo mismo que del nivel existencial de la realidad *absoluta* de las cosas. Su objeto es al mismo tiempo el mundo del "ser-así" *casual* y de sus "leyes formulables matemáticamente, y del mundo vital existencialmente *relativo*. Toda cuestión que no pueda ser resuelta mediante una observación y medida, que sirven de base a una razonamiento matemático, *no puede ser* una cuestión de la ciencia positiva. Por otra parte, cualquier cuestión que responda a los requisitos enunciados, y que además dependa para su solución de la cantidad de experiencia inductiva, *jamás puede ser* una cuestión esencial. Por ello, *tampoco puede ser un planteo primario de* la filosofía. Además de la relación "verdadero-falso", que vale para todo saber planteado en forma de juicio y que es común a todo saber así formulado, hay en la filosofía otros *dos patrones de medida* cuya importancia es *decisiva*. Ellos son: 1º) La medida de lo apriorístico (esencial), tanto lo apriorísticamente cierto como lo falso; 2º) la realidad *absoluta* del objeto del conocimiento. El *primero* de estos patrones de medida resulta decisivo para el desarrollo de la personalidad intelectual, o sea para el saber cultural. El *segundo* en cambio es imprescindible para la formulación del saber de salvación como último saber metafísico. No decimos ciertamente que alguien es "culto" sólo porque "sabe" y conoce "muchos" estados de cosas casuales, o porque "sabe" predecir y dominar determinados procesos según sus leyes específicas (el "sabio" o el "investigador"). "Culto" es aquel que ha integrado una estructura *personal,*

[14] Los "excluye" de sus condiciones, y ello al mismo tiempo significa que los convierte en objeto de su explicación.

un "resumen" de esquemas ideales móviles que forman entre sí una *unidad* de estilo, en la que se mueven la intuición, el pensar, la concepción, la valoración y la relación del mundo y *cualesquiera* objetos contenidos en él. Además ha funcionalizado esta estructura, de modo que todas las posibles experiencias tienen un único común denominador que las relaciona e incorpora al todo del *"mundo"* personal. Pero el saber de salvación sólo puede ser uno, dirigido a la existencia, a la esencia y al valor de lo *absolutamente* real en todas las cosas. Eso significa: *saber metafísico.*

Ninguna de estas formas de saber puede jamás "reemplazar" o "suplantar" a la otra. Allí donde una de ellas desplaza a una o a las dos restantes de modo tal que en definitiva exige el dominio exclusivo, allí surge un grave daño para la unidad y armonía de todo el sistema cultural del ser humano, y para la unidad de la naturaleza física y espiritual del hombre. La ciencia *exacta* que se basa en la medida y en el número, o sea la rigurosa ciencia moderna del trabajo y del rendimiento, es el soporte actual de todo nuestro sistema de civilización, de nuestra técnica e industria, de la comunicación entre los hombres. La forma de su dominio es internacional, tanto en lo que se refiere a su extensión territorial como racial. Con los últimos hallazgos de Einstein incluso pretende ser tan universal en la determinación de las constantes de la naturaleza, que involucra *cualquier* lugar de observación en el cosmos. Tal es así que aplica estas constantes también a posibles habitantes de otros mundos. Surge así una imagen del universo, encuadrada en ecuaciones matemáticas, que permite determinar indubitablemente el transcurso del proceso del mundo mediante símbolos que corresponden a los objetos de la multiplicidad espacio-temporal. Ello permite poner en marcha ese proceso para *cumplir cualesquiera metas prácticas, limitadas* únicamente por el alcance intelectual del ser viviente y activo *que lo utilice.* Esta tendencia es a la vez titánica y exitosa. El desarrollo alcanzado hasta hoy en día ha modificado profundamente las condiciones básicas de existencia del hombre actual. *Negar* el inmenso valor de esta empresa resulta inútil y pueril. Tampoco es posible

sostener que ese valor *sólo* puede persistir si se *niega* la meta original de ese accionar tendiente a una utilización práctica de lo hallado, para exhibirlo como "saber puro", absoluto, o posible únicamente para nosotros, los hombres. Porque esta afirmación carece lisa y llanamente de veracidad. Lo primero resulta ser el camino elegido por un romanticismo falso y débil, y lo segundo el camino transitado por un positivismo y un pragmatismo falso y superficial. Las grandes civilizaciones han cultivado los tres tipos de saber siempre en forma unilateral. Así sucedió en la India con el saber de redención, y la técnica vitalanímica del dominio del hombre sobre sí mismo, en la China y en Grecia con el saber cultural, y en Occidente a partir del siglo XII con el saber efectivo de las ciencias especializadas positivas. Creemos que ahora ha llegado el momento en que debe producirse una *nivelación*, y al mismo tiempo una *complementación* de estas corrientes unilaterales del espíritu humano [15]. El futuro de la historia de la cultura humana estará bajo el signo de esa complementación y de esa nivelación, y *no* bajo el signo de una discriminación unilateral de cualquiera de las formas del saber en detrimento de las otras. *Tampoco* podrá existir ya *un tratamiento excluyente* de las "particularidades" históricas de cada una de las civilizaciones. La inmensa antorcha vital de la orientación universal, encendida en la ciencia natural (pitagórica) de los griegos, se ha convertido en una llama que abarca todo el mundo, en la medida en que todavía se manifiesta directa e indirectamente en el "medio de vida" del hombre a través de un pensar racional. Llegó a esa universalidad con el advenimiento de la civilización occidental, y ni el romanticismo cristiano, ni el hindú, pueden apagarla ya. Sin embargo, debe reconocerse que esta llama jamás proporcionaría a nuestro núcleo íntimo, el alma, o sea al hombre *espiritual*, la *luz* y la fuerza conductiva a través de la vida. Sólo el constante y suave brillar de esa luz puede, por otra parte, mantener *despierto* al hombre espiritual: es la huma-

15 Ver también las indicaciones que más tarde damos sobre "las formas del saber natural".

nitas y el saber que ella exige. Más aún, si se diera el caso de una perfección ideal de ese proceso positivo técnico-científico, el hombre como ser espiritual podría correr el riesgo de quedar *totalmente vacío*. ¡Podría retrogradarse a un estado de barbarie frente al que todos los así llamados "pueblos primitivos" serían "griegos"! Si tenemos en cuenta que todo saber del trabajo, en su calidad de saber vital para todo tipo de uso por parte del hombre, debe en definitiva *subordinarse* al saber cultural, y que también el desarrollo y la alteración de la naturaleza debe *subordinarse* al *desarrollo* del centro más íntimo que posee el hombre, o sea su *persona* y su destino trascendente, cabe entonces deducir un hecho significativo: la barbarie fundamentada científica y sistemáticamente en la forma expuesta, sería entonces la forma más tremenda de barbarie que resulta concebible. Pero también el concepto "humanista" del saber cultural —como lo representa Goethe en forma perfecta para Alemania— debe a su vez subordinarse al concepto de saber de redención, y rendirle su tributo. Porque *todo* saber proviene en definitiva de Dios y es para Dios.

Si presuponemos entonces la diferenciación indicada más arriba lo hacemos por la siguiente razón: la *filosofía pragmática* es para nosotros el esfuerzo tendiente a *referir conscientemente todo saber unilateralmente al saber de trabajo*. Busca encontrar en la posible alteración del mundo, lograda en el sentido de nuestros objetivos de la voluntad, la única *razón* y el exclusivo *valor* del saber. Pero precisamente es la diferenciación antes mencionada la que demuestra que esa filosofía adolece de un *error básico*. Incluso allí donde sus premisas son verdaderas, resulta evidente que deben ser fuertemente *unilaterales*. A pesar de que esta tesis resulta totalmente libre de sospechas, no nos parece correcto *desechar* lisa y llanamente la filosofía pragmática. Su "núcleo de verdad", aunque relativo (para la ciencia positiva), merece nuestra atención, por lo que intentaremos en lo que sigue *separar* lo *cierto* y lo *erróneo* en los conceptos fundamentales del pragmatismo. Comenzaremos con sus errores, para concluir con sus aciertos.

III

EL PRAGMATISMO FILOSÓFICO

A – *Los dos axiomas principales del Pragmatismo*

W. James fue uno de los que más hicieron para difundir el Pragmatismo en su calidad de teoría filosófica. Al respecto, cuenta en sus famosas disertaciones tituladas: "El Pragmatismo"[16] que éste fue introducido por el matemático y filósofo americano Charles Sanders Peirce. Lo hizo en un trabajo publicado en la edición de enero de 1878 de la revista "Popular Science Monthly", y cuyo título era: "La forma de clarificar nuestras ideas". Allí, Peirce plantea como hecho primario la siguiente cuestión: "¿Cuál es el sentido y el significado de una idea?" Y contesta: "Debemos determinar el modo de actuar que esta idea es capaz de producir". "Para

[16] Ha sido traducido al alemán por W. Jerusalem, apareciendo bajo el título: *Der Pragmatismus* (Leipzig, 1908). El traductor mismo tiene cierta afinidad con el pragmatismo (ver su *Einleitung in die Philosophie*). Para comprender la parte histórica del movimiento, que de todos modos sólo puede ser fraccionaria, ya que faltan obras de fondo sobre la materia, consúltese la obra de Émile Boutroux *William James*, traducida al alemán por Bruno Jordan (Leipzig, 1912). Véase también la obra de Julius Goldstein *Wandlungen in der Philosophie der Gegenwart* (Leipzig, 1911). Un sistema más desarrollado de la filosofía pragmática se encuentra en la obra de F. C. Schiller titulada: *Humanismus, Beiträge zu einer pragmatischen Philosophie,* traducida al alemán por R. Eisler (Leipzig, 1911).

nosotros, el modo de actuar es todo el significado que encierra la idea". James continúa este planteo de la siguiente manera: "El hecho concreto que sirve de base a las más sutiles diferenciaciones de idea que podamos hacer es éste: «Ninguna de estas diferenciaciones resulta ser tan sutil como para constituir otra cosa que no sea un distingo capaz de influir sobre nuestro accionar». Ello significa que para obtener completa claridad en nuestras ideas referentes a un objeto, debemos sopesar únicamente los efectos prácticos que este objeto contenga, saber cuáles son las percepciones que debemos esperar y las reacciones que debemos preparar. Nuestra representación de esos efectos, sean éstos mediatos o inmediatos, constituye para nosotros toda la representación del objeto, en tanto esta representación tenga ciertamente un significado positivo". (James, obra citada, página 29).

Dicho de esta manera, el axioma de Peirce resulta ambiguo en muchos sentidos. En primer lugar, y teniendo en cuenta el título del trabajo, podría suponerse que Peirce *no quiso* decir que el "sentido y el significado" de una idea *consiste* sólo en sus consecuencias prácticas. Por el contrario, parecería querer significar que mediante la evaluación de esas consecuencias llegaríamos a una mejor comprensión y claridad de ese sentido y significado. Sea como sea la interpretación que Peirce quiso que se le diera a su trabajo, lo cierto es que W. James y los pragmatistas le dieron la más drástica y radical. Interpretaron que las consecuencias prácticas de la idea coincidían con su sentido y significado, y que la representación de esas consecuencias prácticas coincidía con la captación y comprensión de ese *significado*. ¿Si no fuese así, cómo puede afirmar entonces James que las sentencias: "La materia y su movimiento constituyen la base de todas las cosas" y "Dios es la fuente de todas las cosas", sólo difieren en las palabras, pero coinciden en su sentido? Ello implica desde luego que presuponen una forma de vivir y de actuar totalmente diferente. Aquí no existe pues duda alguna sobre la forma en que es interpretado el axioma de Peirce por parte de los pragmatistas. Sin embargo, en otro aspecto,

la ambigüedad es notable. Se trata de la interpretación que debe darse a los conceptos "consecuencia" y "consecuencia práctica". También se habla de la "fertilidad lógica" de una idea. En realidad existen algunos investigadores ubicados en la línea del pragmatismo que no ven más que eso en el axioma de Peirce. Estiman que la esencia y el significado de una idea coincide con las consecuencias lógicas que de ella surgen. Como ejemplo citaremos algunos de los criterios que surgen de esa "fertilidad lógica". Tenemos entonces la unidad de nuestro concepto de mundo, la falta de contradicción entre los distintos axiomas básicos, la *efectividad* que la idea posee para deducir teorías y sistemas ya consagrados o demostrados, la multiplicidad y la exactitud cuantitativa de los hechos observados que pueden explicarse con ella, etc. Por supuesto que *esta* interpretación ya presupone la existencia de las leyes de la lógica pura, y no las justifica pragmáticamente. Una deducción pragmática de estas leyes, tal cual la formula el pragmatismo en sí, sólo se realiza allí donde se agrega la *teoría genética*. Esta teoría establece que las mismas leyes de la lógica, como vías efectivas del pensar humano, no se han desarrollado con los objetos mismos, sino con los *símbolos* de estos objetos. Así surgieron a través del "éxito y el fracaso" del accionar sobre el mundo, como consecuencia de la experiencia. En este orden de cosas, ideas exitosas adquirieron estado estable como consecuencia del reiterado éxito de su aplicación. Luego, una vez incorporadas al patrimonio intelectual, han sido *transmitidas* según el principio de la herencia de las propiedades psíquicas adquiridas funcionalmente. W. James se inclina por creer que esta transmisión se efectúa por tradición social, mientras que H. Spencer opina que se realiza por herencia sanguínea. El axioma del pragmatismo como tal sólo puede asegurarse en el caso de *ésta* "explicación" de las leyes de la lógica. Pero de ningún modo puede asegurarse aquél si éstas son consideradas leyes funcionales inmanentes de una razón humana pensada de carácter estable (como lo hacen muchos adeptos de Kant). Tampoco se produce seguridad alguna de su cumplimiento cuando

se supone que estas leyes son consecuencia de un conocimiento ontológico esencial y objetivo, libre de cualquier experiencia inductiva. En el primero de los casos, la afirmación de la "fertilidad lógica" coincidiría con teorías que han sido establecidas por investigadores pertenecientes a la Escuela de Marburgo, en especial Cohen y Natorp. Éstos se hallan más cerca del pragmatismo de lo que ellos mismos sospechan. Se trata de teorías según las cuales "el pensar" debe realizar una continua "fundamentación" de las teorías y los axiomas de las ciencias. Siguen entonces el principio de que el pensar debe proporcionar constantemente nuevas bases "justificativas" para la posibilidad objetivamente lógica de la experiencia científica. Por otra parte, estas teorías afirman que el *valor* dentro del sistema de la ciencia, por así decir el lugar "lógico", es lo único que establece el *sentido* de un axioma. Para los problemas de la *axiomática* de la ciencia, en tanto no se trate sólo de axiomas puramente lógicos, sino de aquéllos de naturaleza material, me parece inesencial hacer distingos entre los distintos tipos de axiomas. Creo que si en los axiomas vemos "definiciones implícitas" confirmadas y a confirmar, dándose a sus leyes de aplicación a hechos concretos el nombre de "convenciones" de los investigadores, no nos separamos de otra observación que merece ser tenida en cuenta. Ésta establece que los axiomas son "bases apriorísticas" "del pensar puro", lo que en definitiva no es más que un *nombre* más "elegante". Por otra parte, el nombre de "convención" le es dado entre otros por M. Schlick y, en la matemática, por H. Poincaré y Hilbert. Porque lo cierto es que en ambos casos se ha abandonado la antigua idea kantiana que establece que los axiomas y los principios de la razón son leyes funcionales inmanentes (imposibles de multiplicar y de alterar) *de la misma razón*. Éstas sólo pueden ser *reconocidas* en forma reflexiva y reductiva por medio del efecto que tienen sobre la posibilidad de la experiencia científica. Pero de ningún modo pueden ser "producidas en forma pura". Porque en ambos casos los axiomas sólo se justifican a través de la *fuerza* que involucran y que los faculta para permitir la deducción de ciertas teorías y con-

ceptos. De ninguna manera son investigados en su propia justificación [17].

Una segunda interpretación dada al concepto de Peirce coincide con lo que Leibniz denominó: "Le principe d'observabilité". Se trata de un principio que ha sido intensamente aplicado en sus escritos por Aristóteles, Locke, en especial por Berkeley, y también por John Stuart Mill. Últimamente ha tenido un rol preponderante en el desarrollo de la teoría de la relatividad de Einstein. También E. Mach y H. Poincaré lo establecen reiteradamente, y el segundo de ellos hace especial uso de él cuando se trata de diferenciar axiomas que sólo son convenciones, de aquellos otros que incluyen realidades de hechos. W. James cita este axioma en una forma que le sugirió W. Ostwald en una carta (si bien mezcla aquí también el pragmatismo en el asunto). La carta dice: "En mis disertaciones acostumbro plantear así la cuestión: «¿De qué *manera* cambiaría el mundo si tal o cual alternativa fuese cierta?». Si no puedo hallar algo que cambie, entonces la alternativa no tiene sentido." El mismo axioma sirve a E. Mach para negar todas las cuestiones "metafísicas" "por carecer de sentido". Reiteradamente afirma que todas las cuestiones o pueden ser solucionadas a través de una posible observación, o deben ser desechadas *por carecer de sentido*. Al pretender fundamentar su teoría de que la materia se compone de la "suma de todas las posibilidades de percepción en estado de orden", John Stuart Mill extrae entonces la siguiente conclusión: "Concebid o dejad de concebir la existencia de una sustancia material independiente de nuestras percepciones y sensaciones posibles, *en ambos casos nada se alterará* en nuestra experiencia. En consecuencia, suponer la existencia de tal sustancia *no tiene sentido* y es superflua, ya que nada altera

[17] Para comprender estas formas distintas de la axiomática, debe verse el libro de M. Geiger: *Axiome der euklidischen Geometrie*. En él se intenta colocar en el lugar de la mera axiomática propia de la matemática moderna, una axiomática esencial de la geometría euclidiana. Las profundas diferencias que separan a ambos tipos de axiomática han sido estudiadas magistralmente en este volumen.

en el ámbito de la experiencia posible". Esta interpretación de la tesis de Peirce, en tanto se refiera al sentido y al significado de una idea y de una frase, puede denominarse "interpretación empirista". Por otra parte, ha de llamarse "interpretación sensualista" cuando lo que se exige es que las consecuencias de la idea, comparada con las consecuencias de otra frase, constituyan otra "sensación" de nuestros sentidos. Pero tampoco esta interpretación es realmente *pragmática*. Sin embargo, esta tesis pasa de inmediato a ser una *tesis pragmática,* cuando la misma experiencia, observación o sensación alterada es considerada como punto final de una *intervención* de los hechos de la naturaleza. Este punto final *no sólo* será entonces *temporal,* sino que al mismo tiempo es concebido y efectuado *a través nuestro*. Por lo tanto debe darse el hecho de que no sólo dispongamos de la experiencia u observación *adquirida* (y lo que luego hagamos con ella "utilizando" por ejemplo una ley en forma técnico-práctica), sino que *usemos* estos conceptos en la forma indicada. Porque entonces el mismo *experimento* o sea la utilización de cualesquiera aparatos materiales por ejemplo para la medida de magnitudes, etc., *ya significa haber llegado al caso límite* de intervención técnica en la naturaleza, mediante el cual se *crea* algo que antes *no existía*. En el mismo momento en que se establece como *verdadera* la teoría *motora* de la percepción y de la sensación, esta interpretación pragmática del "principio de la observación posible" se convierte en rigurosa necesidad de *valor universal*. (Por otra parte, más adelante se verá que también nosotros consideramos en principio como valedera la teoría motora de la percepción y de la sensación). Porque cuando aquello sucede, esa acción o ese impulso de acción que conforma la condición previa indispensable para la *concreción* de una observación, se convierte en *acto* destinado a verificar y confirmar la "idea". A su vez, la idea se convierte en una especie de *plan* preestablecido, referente precisamente a esa acción.

Por otra parte, sólo con ello se logra definitivamente la interpretación "pragmática" de la idea de Peirce. Debe señalarse aquí

que esto motiva una profunda alteración del "espíritu" del conocer y de la teoría del conocimiento, en su relación con el antiguo empirismo o el sensualismo, pero también frente al racionalismo (tanto del tipo ontológico-dogmático como del trascendental). El pragmatismo no sólo busca romper con la vieja idea de que el "sentido" de un juicio sea algo distinto del acto de ese juicio, *identificable rigurosamente* en una multiplicidad de actos individuales e interindividuales. También desea terminar con la suposición de que los *"hechos"* a conocer tienen una existencia previa a ese conocer. Tanto el "sentido" como los "hechos" son virtualmente *creados* por el que tiene el conocimiento de ellos. El mundo, en tanto no sea conocido aún, es una "masa absolutamente plástica", y una "hyle" totalmente indeterminada. El hombre recién la *forma* mediante el proceso dinámico indivisible de proyecto de idea acto —sensación y observación— nuevo acto. *Construye* el mundo de los sentidos *y* el de los hechos (el cosmos). Ésa es la razón por la cual el pensar pragmático es mucho *más* constructivo que el racional, y no *menos*. La diferencia con el pensar empírico es más *radical* aún. Pero el hecho de que el pragmatismo *niega* cualquier orden ontológico y toda estructura de sentido de los ámbitos del universo, como así también toda razón autorregulada original y uniforme cuyas leyes funcionales han de ser "descubiertas", lo *divorcia* profundamente también del racionalismo. Si W. James, en su obra: "Pluralistic Universum", llega a formular un pluralismo radical de universo, entonces ello sólo es consecuencia de lo que hemos dicho hasta ahora.

Pero el primero de los principios de Peirce nos parece totalmente *insostenible,* a través de las tres interpretaciones citadas. Ello sucede al menos cuando es establecido en forma general y para todo tipo de "ideas". Debería discriminarse la forma general de aquellas otras funciones especiales, que pueden suponer ciertas ideas en determinados *tipos* del conocer que habría que caracterizar convenientemente. En primer lugar, el "sentido de un axioma *no es en absoluto* idéntico con las consecuencias lógicas que de él

pueden extraerse. Ya se plantea aquí una abierta discrepancia con un principio indubitable de la lógica formal de que el fundamento no se identifica de ninguna manera con la consecuencia. Diversos axiomas pueden tener (según su "sentido") las mismas consecuencias. Es por ello que un *solo* hecho que se oponga a una hipótesis cualquiera la desvirtúa, mientras que *por más* hechos que hablen en su favor, nunca la confirman rigurosamente. Si entonces se objeta que este antiguo principio de la lógica pierde su vigencia si no sólo se tiene en cuenta ésta o aquella consecuencia, sino *todas* las consecuencias que se pueden establecer, entonces esta afirmación contradice abiertamente al hecho de que si bien podemos diferenciar indubitablemente el sentido de un axioma del sentido de otro, *no podemos* en cambio conocer *"todas"* las consecuencias (objetivas) de un axioma. El sentido de un axioma no cambia si lo pienso en reiterados actos, ni si lo piensan muchas personas. Tampoco cambia si a una serie de sus consecuencias se agregan otras, que he podido captar sucesivamente. Un axioma es verdadero o falso sin importar que esté demostrado o no, si resulta indemostrable, e incluso si puede demostrarse que es indemostrable, o si se lo demuestra en forma directa o indirecta. Según la teoría de Peirce, un axioma cambiaría de *sentido* cada vez que se descubra una nueva demostración. Por otra parte, en todos los casos existen *muchas* demostraciones para un mismo axioma, a pesar de tener un significado unívocamente determinado. Más aún, de *un* axioma no pueden extraerse conclusiones, sin que éstas se desprendan de una *multiplicidad* de axiomas. Un axioma no cambia de sentido si asume funciones de premisa juntamente con otros axiomas *A* o *B* o *C* o *N*. Para la lógica pragmática, en realidad no existiría el acto de "extraer consecuencias". Para ella sólo existiría el acto de tomar conocimiento del enunciado final resultado de una *estructura general, construida* de acuerdo con las *premisas*. Pero esta concepción del razonar o concluir hace totalmente incomprensible el hecho de que en realidad tomamos conocimiento precisamente de lo que "se construye" *a partir* de las premisas, y exactamente a partir de *esas* premisas que for-

man la estructura intuitiva. En todos los casos extraemos las conclusiones que surgen de las premisas con las que trabajamos en el momento, y no otras conclusiones que asimismo se hallan presentes en la "imagen". Porque frente a una "imagen" es posible formular una infinidad de juicios que son *cumplidos* todos por esa *imagen.* ¿Cuántos fueron, en realidad, los errores, las ilusiones, los equívocos, que en la lógica resultaron ser más "fructíferos" que muchas *verdades* rigurosas, sencillas y evidentes? ¡Mas no por eso dejan de ser errores, ilusiones y equívocos!

Si la idea de Peirce se interpreta de la *segunda* manera posible, no resulta menos inaceptable para la determinación del sentido y del significado de una sucesión de palabras. La demostración de que las consecuencias de un axioma son de tal modo que una *coincidencia* de esas consecuencias con un posible hecho de observación y de medida (sea por intermedio de los métodos o instrumentos de medida "conocidos" hasta entonces, sea de cualquier modo) es imposible, nada cambia en definitiva. Tal demostración sólo podría convertir al axioma en *indefinible* respecto del problema "verdadero-falso", pero de ningún modo le quita su *"sentido"* unívoco. Las leyes que gobiernan el "sentido", "contrasentido" y "absurdo" son totalmente distintas a aquellas que rigen la distinción de falso y verdadero. Los mitos, las leyendas y los cuentos pueden ser de tal modo que encierren un "sentido" y un "significado" profundo, y sin embargo carecer de la posibilidad de ser investigados sobre su verdad o falsedad. *Ninguna* cuestión *pierde* su *sentido únicamente por el hecho* de que *tenga* solución inmediata o *no tenga solución.* Las cuestiones metafísicas, que I. Kant considera teóricamente carentes de solución, tienen según él sin embargo el carácter de cuestiones "necesarias" para la razón. Por otra parte, estas mismas cuestiones *carecen* para el pragmatismo totalmente de sentido, justamente por su falta de solución. Para él, no son ni más ni menos que un abracadabra.

Sin embargo, y eso es lo más importante, existe un inmenso "universo" de ideas, significados y axiomas, los que nada pueden

"alterar" en el mundo experimentable y observable. Lo mismo sucede con sus consecuencias. Ello se debe a su especial *característica* constitutiva, ya que se refieren directamente a las formas existenciales *constantes*, a las *ideas* y *fenómenos primarios*. Porque en estas últimas se incluye todo lo observable del mundo, de modo que conforme la *estructura esencial* de todo mundo "posible". Ese "universo" *define* realmente todo el saber apriorístico. Lo hace en el sentido de que se trata de un saber que no puede ser ni confirmado ni rebatido mediante una posible observación, mediante inducción, o mediante pruebas. Si se pretendiera *comprobarlo* —sea realmente, o a través de la imagen fantástica de una observación "posible"—, se llegaría invariablemente a la conclusión de que es necesario adoptarlo y tenerlo presente incluso para poder realizar tales operaciones. Todo aquello que participa en la *constitución* de la estructura del universo *tiene sentido* (eventualmente puede ser verdadero o falso), *sin* que tenga consecuencias que *alteren* al mundo experimentable. ¡Ciertamente es así! Porque si tuviese esas consecuencias reales, o sólo posibles, que modifiquen de alguna manera el contenido casual de la experiencia, *no sería* entonces un saber apriorístico. Sin embargo, aquel "sentido" sólo dejaría de ser comprobable en su esencia de verdad o error si *toda* nuestra intuición coincidiera con la intuición de los sentidos y no existiera otra intuición y otros fenómenos primitivos. Ello se verificaría *a pesar* de que las consecuencias de ese "sentido" no modifican la intuición de los sentidos, más aún, no *deben* modificarla. Análogamente, cada axioma debería ser demostrable si sólo existiera un pensar mediato, pero no un pensar inmediato. Pero aquí resulta evidente que por ejemplo todas las leyes de los silogismos, *según las cuales operamos*, no pueden a su vez ser demostradas, ya que sólo pueden ser reconocidas como *acertadas* a partir de un dato fundamental ontológico. Surgen entonces a la reflexión estos conceptos: De un plumazo, este concepto desecha lisa y llanamente, sin previa comprobación, *todo* el saber apriorístico, o lo relega a ser juguete del capricho y de la mera utilización práctica en calidad de definición o conven-

ción. De este modo resulta totalmente erróneo establecer una definición categórica en el sentido de John Stuart Mill. Dice éste que nada cambia en nuestra experiencia si suponemos que quede suprimida la existencia de la sustancia y del orden que fundamentan a alguno de los atributos sensoriales de un cuerpo. O que se anule la "dynamis" y la "tendencia" contenida en cualquier fenómeno de movimiento, o el "efecto" evidenciado en el choque de dos bolas de billar. Nada cambia ciertamente en nuestra posible observación *sensorial.* Pero sí cambia *mucho* en nuestra *intuición* del estado de cosas. Porque ésta es incomparablemente más profunda que aquélla. Son precisamente las omisiones patológicas de los elementos no-sensoriales de nuestra intuición los que evidencian la certeza de esta afirmación.

No es éste, sin embargo, motivo suficiente para creer que el "principio de la observación" pierda toda su significación. Su *segunda* manera de interpretarlo, o sea la no-empirista (que en definitiva es la *pragmática*), adquiere entonces gran importancia. Resulta inevitable en el proceso tendiente a dilucidar la cuestión de si un problema, o el sentido de un problema, tiene valor científico positivo, o si se trata de una cuestión de naturaleza filosófica. Éste es precisamente el *fin* específico de toda la ciencia positiva. Debe *eliminar todas* las cuestiones esenciales y de la *constitución del mundo.* De entre las cuestiones que se plantean debe seleccionar sólo aquellas que exigen para su solución una *actividad* que *decida* a favor de cualquiera de las recíprocas *consecuencias* de una alternativa o de una disyuntiva completa, permitiendo que se decida la esperada *reacción* del mundo (que es consecuencia de *nuestra* intervención). Precisamente cuando se da al principio de la observación el sentido pragmático que le otorga la teoría motora de la percepción y la teoría de la sensación, resulta perfectamente claro que el axioma no resulta *suficiente* para *limitar* de alguna manera nuestra facultad de percibir al mundo. Esto último podría aceptarse a lo sumo cuando a la percepción de los sentidos se le otorga un significado teórico-especulativo. Eso es, precisamente, lo que hacen el sensualismo y el empi-

rismo. Pero si consideramos que la percepción de los sentidos no es más que un *indicio* referente a la acción del centro vital y de la reacción del mundo sobre éste, la idea de que el *ser* de las cosas sólo tiene el alcance que le otorga la intervención directa o indirectamente determinante de estas cosas sobre nuestros posibles *actos,* es completamente *absurda.* No es misión de la ciencia positiva obtener un conocimiento sobre la esencia de las cosas mismas. Es la metafísica la que, mediante la posible observación de la estructura esencial *inalterable* del mundo, debe captar esa esencia. Para ello cuenta con la ya citada observación del mundo –del mundo como *todo*–, y con la observación de la constitución y de la particularidad esencial de la base de todas las cosas (según su esencia y presencia), que *hacen posible* un "mundo así". Se quiere significar con ello "un mundo de todas las estructuras del universo *conocidas como tales* por el sujeto". Aquí todo *puede* ser considerado como *siendo por sí mismo* (de tal o cual manera), siempre y cuando pueda demostrarse que deja inalterada nuestra posible observación. Es ésta una exigencia básica de la *libertad* de la metafísica, si bien su característica es ciertamente negativa. Su presencia es tan necesaria como la del principio de la observabilidad en la ciencia positiva. Pero *aquello* que la metafísica establece positivamente como *siendo* de carácter absoluto, sólo es gobernado por el sentido y la importancia de las intuiciones y de las ideas que tienen algo que ver con la estructura esencial del *todo* universal. Ello significa que en definitiva el elemento decisivo es un conocimiento esencial del mundo, que *permanecería inalterado* a pesar de cualquier cambio práctico posible en el mundo, motivado por nuestra intervención en él.

El *segundo principio* contenido en el tratado de Peirce es *la redefinición del concepto de verdad.* Esta nueva definición establece: Un axioma fundamentado en la forma indicada precedentemente es *verdadero* cuando los actos representados que él motiva resultan positivos. Ello significa que por intermedio de los actos así originados se ha logrado satisfacer una inquietud, se ha cum-

plido un deseo o una esperanza. Como se puede observar, también la idea de verdad tiene un sentido esencialmente *práctico,* pasando a ser una medida de la utilizabilidad o del beneficio lograble. El concepto de verdad así definido por Peirce ha sido luego complementado por W. James, pero tuvo su máxima difusión a través del análisis que S. Schiller[18] hace de él en su libro sobre el *humanismo.* Pero al mismo tiempo se pretendió, sobre esta base, rechazar las anteriores ideas sobre la verdad. La verdad no es, como lo sostiene la definición académica, una adecuación de la razón a una realidad dada, o una "representación de esa realidad". Quien así define a la verdad se deslumbra ante una *imagen* según la cual las ideas se representan estando entre sí en la misma relación que los objetos. Esta representación tendría entonces la misma característica que la relación existente entre un retrato y la persona retratada. Si bien tal "imagen" pudiera ser posible, *nunca* podríamos *saber* si ella es de hecho idéntica o no al objeto, debido a nuestra imposibilidad de ocupar el lugar de éste. Por otra parte cabe preguntarse: ¿Qué sentido y qué fin tendría esta *duplicación innecesaria* del mundo en el espíritu? Como mera "duplicación del mundo ¿no constituiría acaso una actividad frívola y desechable? Las mismas objeciones deben formularse contra aquellos que pretenden ver en el concepto de verdad una mera coincidencia de las relaciones de nuestras representaciones con las relaciones de las cosas, en tanto que *las cosas mismas* permanezcan desconocidas y desconocibles para nosotros. Si en otra ocasión se afirma que la verdad no corresponde ciertamente a una representación de una realidad trascendente, o sea de una realidad existente independientemente de nuestra conciencia, sino que se manifiesta en la *coincidencia* de nuestras ideas y definiciones con *hechos* perceptibles con los *sentidos,* se olvida entonces indicar exactamente lo que debe entenderse bajo la denominación "hechos". Si por "hecho" se entiende sencillamente *lo dado sin nuestra intervención,* entonces *no existen* en absoluto

[18] S. Schiller, *Humanismus, Beiträge zu einer pragmatischen Philosophie* (Leipzig, 1911), volumen 25 de la "Biblioteca filosófica y sociológica".

esos "hechos". Se tendría entonces por "hechos" la suma totalmente indeterminada y fluctuante, absolutamente insustancial de impresiones caóticas, en las que aún no ha cristalizado ningún tipo de unidad, o estructura, o grupo. Pero nuestras ideas no coinciden entonces *de ningún modo* con ese "caos", ya que recíprocamente *éste es sólo el material* con que aquéllas realizan sus transformaciones. El pragmatismo enseña que un "hecho" es —en sentido corriente y científico— siempre *algo* que de una u otra manera ya ha sido *determinado* y *conformado* por nuestra actividad intelectual. Los "hechos" se cristalizan y sobresalen del caos sólo a partir del momento en que presentamos a *lo dado* un problema cuya reacción de respuesta es precisamente el "hecho". Los pragmatistas niegan entonces que la verdad resida en la coincidencia de nuestros pensamientos con *lo dado* a nuestros sentidos. Se oponen aquí terminantemente a la antigua teoría del Conocimiento y, por ejemplo, al sensualismo de Ernst Mach. Por último, la verdad *tampoco consistiría* en el hecho de que nuestras ideas deban responder a ciertas formas apriorísticas de pensar o a determinados principios que conforman la esencia de una razón trascendental activa en todos nosotros, que asegurarían entonces una relación rigurosamente *sistemática*. Esta relación sólo sería medible a través de su lógica deductiva *interna,* pero no a través del material efectivo existente fuera de ella. La afirmación citada corresponde a la escuela de los neokantianos, que a su vez rechazan el principio empirista, anteriormente expuesto. El pragmatismo rigurosamente antisistemático rechaza la idea de este "sistema" de la misma manera que la presuposición de una razón "trascendental" que pudiera operar independientemente de nuestros impulsos y necesidades humanas. De todos modos, existen algunas analogías entre el pragmatismo y aquellas ideas de la Escuela Neokantiana, sobre las que he llamado la atención en su oportunidad. Ambas teorías tienen en común lo que llamaríamos *"cientifismo"* e *"instrumentalismo"*. Entendemos por *cientifismo* una corriente intelectual que, ante la problemática del conocimiento y de la verdad, ya *presupone* la existencia y el hecho de la

ciencia positiva, sus métodos y sus metas. Contesta entonces a ese planteo diciendo que la verdad y el conocimiento es aquello "hacia lo cual" llevan los métodos de la ciencia. Establece de este modo que *no se determinan de antemano* los conceptos de verdad y conocimiento, para luego plantear la cuestión de *hasta dónde* la ciencia puede alcanzar mediante la aplicación de *sus* métodos esa verdad y ese conocimiento –que es lo único que para ello es digno de ser conocido. Compara entonces ese saber con el que obtiene una disciplina extracientífica, por ejemplo una disciplina filosófica, religiosa o artística. Entiendo por *"instrumentalismo"* la corriente científica que afirma que es el *método* el que *crea* determinados objetos, en lugar de ser éste el que determina la orientación de aquél. Expresado de otra manera, afirma que la palabra "verdad" es coincidente con el resultado de un pensamiento "exacto", es decir, ajustado a determinadas normas. Por supuesto que, según esta definición, esas normas no pueden, a su vez, llamarse "verdaderas". Porque este concepto de verdad se basa precisamente en el principio de que se proceda de acuerdo a ellas. Ello origina la contradicción de este principio del instrumentalismo con este otro axioma: "Exacto" puede y debe ser sólo aquel pensar que lleve a la *verdad* y que se desarrolle según reglas y axiomas que son *evidentemente verdaderos.* Este último es el punto de vista de una lógica edificada en la *ontología,* y se opone terminantemente a la idea del instrumentalismo. Hay una tercera idea común a los pragmatistas y neokantianos. Se encuentra en la afirmación de que lo dado en la actividad intelectual constituye un *caos* de *impresiones,* un "magma" fluctuante de contenidos, un μὴ ὄν, que debe ser conformado y estructurado por nuestra actividad intelectual. En ambos casos la verdad no aparece como algo que debamos encontrar o descubrir, sino como producto de nuestro intelecto.

Debemos decir todavía algunas cosas *sobre las fuentes históricas del movimiento pragmático,* en tanto se trate de causas lejanas. Si bien el pragmatismo como todo es un producto relativamente nuevo y original, sus componentes individuales están

profundamente arraigados en la historia de la filosofía científica. Por una parte, se manifiesta como descendiente de la gran corriente intelectual del utilitarismo y empirismo inglés. Bacon, el padre de esa corriente, ya había planteado a la ciencia la misión de adquirir *poder* sobre la naturaleza. Consideraba que cualquier intento puramente especulativo, por ejemplo el operar con problemas de matemática pura o de la esfera celeste, era una empresa fútil. Esta idea se mantuvo latente a través de las concepciones originales en los círculos positivistas. También sirve de base a la exigencia de Auguste Comte "voir pour prévoir". El criterio pragmático sobre el significado de una axioma ya fue usado por Berkeley. W. James lo cita como ejemplo (no puedo ubicar la cita), y J. S. Mill le sigue en ello, diciendo que la suposición de una materia existente fuera de nosotros es *absurda,* puesto que su existencia nada puede cambiar en la experiencia de nuestros sentidos, por lo que carece totalmente de "sentido". Por supuesto que, observada como todo, la teoría pragmática tiene un espíritu totalmente distinto al del empirismo. La concepción que el empirismo tenía del espíritu humano era eminentemente *pasiva.* Enseñaba que debemos subordinarnos ciegamente y en todo momento a los hechos dados mediante los sentidos, excluyendo de nuestros pensamientos todos aquellos hechos que no encuentren un correlativo inmediato en las "sensaciones" de los sentidos. Por esa razón el empirismo era *anticonstructivo* y *antiteorético.* En oposición a esta tesis, el pragmatismo afirma que el núcleo del espíritu humano es, en primer lugar, actividad, empeño, acción. El conocimiento no llega a través de una inmersión afectiva en los hechos de lo sensorialmente dado, sino a través de una conformación autoritaria *activa* del caos sensorial. Ésa es también la razón por la cual nos invita a formular teorías *aventuradas,* y nos lleva a la *construcción.* Vecina a esta última orientación de la tesis pragmática del conocimiento se halla la *teoría nominalista del conocimiento,* difundida en Inglaterra por uno de los más grandes pensadores constructivos, *Thomas Hobbes.* Éste es, realmente, el abuelo del pragmatismo. Por otra parte,

la teoría pragmática del pensar es sólo un derivado especial del nominalismo riguroso. Si tenemos en cuenta la orientación del pragmatismo hacia una afirmación específica de la idea de *trabajo,* hallamos entonces una gran aproximación a las ideas de *Karl Marx.* Hacia los principios de su carrera literaria, Marx expresó una vez a sus camaradas: "Hasta ahora siempre se ha pretendido conocer al mundo, ¡arriba entonces, ha llegado el momento de cambiarlo!". La definición que Marx hace de los valores económicos tiene una gran dosis de pragmatismo, al fundamentarlos exclusivamente en el trabajo *creativo.* Una de las dos fases esenciales de esa definición de la así llamada concepción económica de la historia, la *tecnológica,* se aproxima especialmente a las aplicaciones histórico-filosóficas de la teoría pragmática. Según ella, las formas técnicas de trabajo son las que producen las formas de derecho, las formas artísticas del estilo y las formas de la cultura científica. Por otra parte, existe entre ambas teorías una insalvable diferencia. En tanto que el pragmatismo se basa en la *libertad* de la voluntad, el marxismo limita toda acción política a servir de puente para que un desarrollo económico rigurosamente determinado lleve hacia un nuevo orden social comunista. En tiempos más recientes, la idea pragmática sirvió de base consciente para el sindicalismo revolucionario en Francia e Inglaterra. Éste exigía una activa intervención de minorías decididas "tendiente a lograr el establecimiento de un nuevo orden". Si observamos las cosas desde otro punto de vista, el pragmatismo representa un desarrollo posterior de la filosofía de Immanuel *Kant* y, en mayor medida, de Johann Gottlieb *Fichte.* Porque también Kant afirma que la causa de la coincidencia de nuestra razón con la naturaleza radica en el hecho de que la razón "impone a la naturaleza sus leyes" y "ordena", el "caos" allí reinante. De este modo recién puede surgir una unidad estructurada de lo dado en la naturaleza. Pero Kant está lejos de considerar esa misma razón como producto del desarrollo vital. Para él *no surge* bajo la influencia de necesidades e impulsos empiristas y del *trabajo* condicionado por éstos. Su teoría de la primacía de la voluntad no afecta en absoluto la

independencia de la esfera teórica del conocimiento en su condición de todo, sino que la subordina en su totalidad a la misión moral de la vida. En el pragmatismo en cambio, la voluntad *influye*, por así decirlo, en el desarrollo íntimo de la razón. De este modo queda *suprimida* cualquier barrera existente entre nuestra vida anímica e impulsiva, por un lado, y nuestra razón por el otro, como así también cualquier barrera entre los principios de la razón y los así llamados "postulados". J. G. Fichte podría ser llamado, tal vez, el "cultor idealista del pragmatismo". Porque para él el mundo es, en primer lugar, el "material de nuestro deber". También él subordina la idea de la verdad a la de lo bueno, y la razón teórica a la práctica. Lo que lo diferencia del moderno pragmatismo es, por cierto, la idea de la *razón trascendental* que hereda de Kant y su tendencia a utilizar el método especulativo de la filosofía. Chr. von Sigwart es otro de los lógicos alemanes que, a través de sus trabajos, se han acercado a la idea del pragmatismo. Lo hace con su teoría según la cual el principio de la causalidad y otros principios fundamentales de la explicación científica del mundo no son ni axiomas demostrables, ni empíricos, ni juicios sintéticos a priori en el sentido de Kant, sino "postulados de nuestra *voluntad* moral libre tendientes a facilitar la explicación de las cosas".

En un sentido completamente distinto, puede considerarse a Arthur *Schopenhauer* como precursor del pragmatismo. Para ello debemos considerar a éste no como filosofía, sino como metodología de la ciencia. Porque para Schopenhauer el "intelecto" es nada más que el arma que empuña la voluntad de vivir en la lucha por la existencia. De este modo, el único principio valedero para *la filosofía y su conocimiento* es un principio intuitivo de conocimiento. De todos modos, con esta clara diferenciación de ciencia y y filosofía en lo que respecta a ambas formas de conocimiento, resulta ser el precursor inmediato de *Bergson*. Juntamente con su discípulo *Le Roy*, éste trató de estructurar la idea pragmática para su utilización en la metodología de las ciencias exactas [19].

[19] Ver el libro de Emile Boutroux, *William James*, página 97 y sigs. Allí se establece la profunda influencia que Bergson ejerció sobre W. James.

Con su obra "La Voluntad del Poder" [20], Friedrich *Nietzsche* protagonizó un nuevo tipo de pragmatismo en Alemania (que se desarrolló bajo la influencia directriz de A. Schopenhauer). Esta nueva corriente se diferencia rigurosamente del pragmatismo americano. Porque Nietzsche no pretende redefinir pragmáticamente la idea de verdad, sino que *cuestiona el valor* de ésta, al mantener como *única posible* la idea contemplativa de verdad. Sostengo que Nietzsche no pretende interpretar nuevamente la idea de verdad, como sucede con el pragmatismo americano. Todos los planteos contenidos en "La Voluntad del Poder" presuponen directamente su interpretación de la verdad en el sentido de que ésta es coincidencia del pensamiento con la realidad. Sucede así en su trabajo sobre las categorías como instrumento de la voluntad humana de dominio, pero sobre todo en su intento de interpretar la idea de verdad como una forma del ideal "ascético". Por otra parte, considera simultáneamente a la idea de verdad como relacionada necesariamente con el pensamiento de una Deidad *puramente* intelectual, o sea que son el rechazo de la idea de Dios, con la opinión de que "Dios está muerto", ésta queda automáticamente eliminada. Friedrich Nietzsche es, en la historia intelectual europea, el primero que plantea la más radical de las cuestiones radicales, al inquirir: "¿Vale la pena conocer la verdad?". La situación intelectual existente entonces no es por cierto producto de un desarrollo individual de Nietzsche, sino que sus raíces están profundamente entroncadas con toda la cultura científica de la época en que éste escribe y piensa. Nietzsche sólo tuvo la audacia radical de *plantear* la cuestión. Demostró que la posición antiguo-cristiana, que establece la existencia de una "razón" propia del hombre, es una posición *metafísica* por principio, y básicamente una *cuestión histórico-positiva* y *europea.* Esa "razón" equivaldría directamente al universo en lo que respecta a fuerzas y formas, y podría alcanzar su contenido. Para demostrar la certeza de esta afirmación, quisiera pro-

[20] *Wille zur Macht.*

poner la lectura de un trabajo de W. Dilthey, que con toda seguridad no ha sido influido por Nietzsche[21]. Dice allí: "La posición racionalista está representada hoy en día sobre todo por la Escuela Kantiana. El padre de esta concepción intelectual fue Descartes. Él antes que nadie dio a la soberanía del intelecto una expresión triunfal. Esa soberanía *se basaba en la posición religiosa y metafísica de su época y existió tanto en Locke y Newton, como en Galileo Galilei y Descartes.* Según ella, la razón es, sencillamente, el principio de construcción del mundo, y no un hecho terrenal episódico. Pero nadie puede, hoy en día, sustraerse al hecho de que este formidable fondo metafísico ya no es obvio. Muchas cosas obraron en ese sentido. El análisis de la naturaleza parece permitir que se prescinda paulatinamente de la razón constructiva como principio rector de su conocimiento. Laplace y Darwin son los representantes más genuinos de esta transformación. Por otra parte, un análisis de la naturaleza parece asimismo conducir al olvido de la relación entre esa naturaleza y un orden superior, al eliminarla de lo que hoy en día consideramos como *common sense* científico. Ambas transformaciones contienen un tercer factor. Se trata de la realidad de que la relación religiosa entre creador y creatura ha dejado de ser para nosotros un hecho *necesario.* De todo ello surge que *no puede* descartarse sin análisis previo cualquier opinión que exponga al intelecto soberano de Descartes como producto singular y transitorio de la naturaleza en la superficie terrestre y tal vez también de otros mundos. Muchos de nuestros filósofos combaten por cierto esta opinión. Pero para ninguno de ellos es obvia la razón como fondo del complejo del mundo. De este modo la posibilidad de esa razón, de apoderarse conscientemente de la realidad, se convierte en hipótesis o postulado." Cuando Nietzsche planteó entonces la cuestión radical del valor de la verdad, dio a la situación (magistralmente delineada por Dilthey) una expresión de

21 Ver el trabajo: *Erfahren und Denken.* Se trata de un estudio relacionado con la lógica de la teoría del conocimiento, según su estado en el siglo XIX. Volumen V de las *Obras Completas.*

grandeza cínica. Surgió entonces la endeblez intelectual de "muchos filósofos" de la época, que vivían y actuaban como si existiese una verdad y una razón, en cuya presuposición religioso-metafísica ellos mismos ya no creían. Esta posición de Nietzsche fue la base de la forma germana del moderno pragmatismo, que quisiera denominar "forma honesto-cínica" (ehrlich-kynisch). Ello significa que en Alemania se desarrolló entonces una forma de pragmatismo que no trató de redefinir el concepto de verdad, en el sentido de convertirlo en un valor práctico de interés o utilitarismo. En cambio inquirió seriamente: ¿Por qué no aceptar entonces el error, la ilusión, la ficción, si éstos sirven perfectamente para individualizar el nervio vital y su componente más íntima, la "voluntad de dominio"? En lugar del pragmatismo intelectual e idealista de J. G. Fichte, Sigwart, etc., que subordinan el conocimiento de la idea a la razón práctica (manteniendo entonces el concepto de la soberanía de la razón), surgió entonces con Nietzsche el *pragmatismo vitalista*. Este nuevo concepto se diferencia rigurosamente del pragmatismo del trabajo y de la utilidad, al adoptar una concepción extremadamente *activista* de la vida. Esta forma germana del pragmatismo se convirtió en una teoría del conocimiento científicamente estructurada a través del así llamado *"ficcionalismo"* de Vaihinger. Éste combinó estrechamente las ideas de Kant (según el concepto de Albert Lange) y las sugerencias de Nietzsche. No podemos extendernos aquí en detalles sobre la forma ficcionalista de este pragmatismo. Pero resulta esencial en él el hecho de que entre los conceptos usuales de conocimiento y verdad mantiene el sensualista, tal cual lo establece D. Hume. Según esta concepción, lo "verdadero" en las ideas y en los razonamientos es *únicamente* aquello que puede referirse a las *impresiones* como si fuera una "copia". Por otra parte, si se prescindiera de este concepto extremadamente sensualista de verdad, también el de *"ficción"* perdería su sentido. Demostraremos entonces que *todo* lo que en nuestros conceptos científicos fundamentales y los objetos con ellos designados *supera* las impresiones y sus derivados, *es una creación de nuestra fantasía* basada en

nuestras necesidades e impulsos, o sea una "ficción". De este modo, *todo nuestro concepto científico de mundo* y su objetividad se basa en ficciones y en "res fictae". Con mayor razón han de basarse en ellas nuestras convicciones religiosas y sus objetos. Resulta entonces característico para la base sensualista del ficcionalismo el hecho de que no *diferencia* entre formas del ser hipersensuales, o formas efectivas (categorías), meros conceptos auxiliares ficticios sólo en la realidad (gas ideal, cuerpo rígido ideal, persona jurídica de una sociedad, "homo oeconomicus", etc.), y "objetos ideales". Entre estos últimos tenemos entonces los de la matemática, las hipotéticas suposiciones de realidad en las teorías de la materia o de la célula, o en objetos religiosos. Por el contrario, el ficcionalismo considera a todas estas formas por igual como ficciones, o como res fictae. La teoría pragmático-motora de la percepción en cambio excluye directamente al ficcionalismo, ya que éste considera a la sensación como lo dado en forma última y suprema. De este modo, se convierte en el elemento más seguro de todo el pragmatismo.

B — *Los errores del Pragmatismo*

1) — *La tergiversación de la idea del saber.*

Detallaré ahora en su conjunto los errores específicos del pragmatismo. El *primero* de ellos que podemos observar es, *indudablemente,* una tergiversación total de las ideas formales del *"saber"*, del *"conocimiento"* y de la *"verdad"*. Con toda seguridad el saber *no es* una "representación" de las cosas mediante "imágenes inmateriales", que a su vez serían estados de nuestra conciencia o contenidos de una especie de "recipiente de la conciencia". Éstos contendrían entonces a las cosas total o parcialmente "por segunda vez", sólo que en "forma inmaterial". No puede demostrarse, sin embargo, la existencia de esas imágenes en nosotros. Podrían ser, por ejemplo, "imágenes perceptivas" que en su carácter de "existentes" deberían ser distintas de la esencia del objeto en sí percibido. O

por lo menos tendrían que ser, parcialmente, diferentes a la cosa existente. Una observación prolija interna obliga a desechar estas "imágenes". Por otra parte, la mera similitud o igualdad de contenido de estas imágenes inmateriales jamás puede ser confirmada y comparada con las cosas. La misma idea de una confirmación como la enunciada precedentemente es un absurdo. Porque la *única* forma en que podemos captar el ser de una cosa es *a través* del conocimiento. Pero según la falsa definición académica de la verdad ("adaequatio intellectus cum re") sólo podríamos comparar imágenes con otras imágenes. Incluso si fuera posible constatar esa relación de igualdad entre las imágenes inmateriales y las cosas, no por ello existiría necesariamente la *intención* del espíritu hacia esa cosa. Esa intención es el alma y nervio del conocimiento. La "imagen" sería entonces una realidad muda y libre de toda intención, algo así como un cuadro pintado con materia anímica. De ningún modo señala *más allá* de sí mismo. De la misma forma que un "cuadro" no "sabe" realmente lo que representa, la "imagen" estaría totalmente ajena a las cosas. Pero por otra parte, el saber es posible, por principio, también *sin* esa "imagen", desde el momento que es una *intención* y su cumplimiento constituye *el poseer del* ser-así *de la cosa*. Así el saber, como meta de todo conocimiento y en su carácter de actividad espontánea, *no es* entonces un "retratar" ni de las cosas mismas, ni de sus relaciones. H. Hertz[22] exigió sin embargo esto último al postular que "la sucesión de nuestras imágenes de las cosas debe coincidir con las imágenes de sus sucesiones". No podemos estar de acuerdo con esta formulación, porque el saber es, ante todo, participación formal de un *ente* en el *"ser-así"* de otro *ente,* sin alteración de este ser-así. Sólo la *existencia* de una cosa permanece necesariamente *más allá* del saber y de la conciencia, poseyendo entonces carácter *trans-inteligible.* El ser-así de una cosa empero puede penetrar —por principio— él mismo en nuestro espíritu sin la necesidad de servirse de imágenes. Porque se

[22] Ver el prólogo a su *Mecánica.*

convierte en objeto de una *intención*, que no es una *imagen* sino un *acto*. En el así llamado "realismo crítico" resulta por lo tanto erróneo colocar *exclusivamente más allá* de la conciencia, junto a la *existencia* de las cosas (aquí tiene razón) también el *ser-así* de esas cosas. Resulta entonces que supone expresamente que ese ser-así (adecuada o inadecuadamente) *no puede existir por sí mismo* "in mente", sino sólo a través de la imagen del ser-así. Al mismo tiempo también debemos decir que resulta erróneo el hecho de que el idealismo consciente no sólo *coloque* el ser-así de las cosas "in mente" (aquí le asiste la razón, contra toda opinión disidente del realismo crítico), sino también su *existencia*. De este modo *niega* toda la *realidad trascendente* del saber y de la conciencia (aquí *no* tiene razón). Pero también el pragmatismo desconoce esta *concepción* del saber, negando de este modo nada menos que la misma "razón humana". El proton pseudos de ambas teorías (tanto del realismo crítico como del idealismo de conciencia) es la *indivisibilidad* de ser-así y existencia relativo a su figuración "in mente", o sea en lo que respecta *a la relación de ambas con el espíritu*. Si la totalidad del fenómeno intuitivo de un objeto y la totalidad del sentido espiritual de éste coinciden, entonces esta coincidencia se convierte en el criterio que permite afirmar que el ser-así mismo del objeto ilumina nuestro espíritu. La *evidencia* del saber *no es más que el saber reflexivo* de esa "iluminación" proporcionada por el objeto. El pragmatismo combate firmemente la así llamada teoría de la imagen del saber [23], por considerarla una "duplicación innecesaria y arbitraria del mundo". Evidentemente aquí le asiste la razón. Pero una verdadera participación de nuestro ser en el ser-así del mundo no es ni innecesaria ni arbitraria, si bien *en la práctica* no resulta "de utilidad". En principio se trata entonces de una *ampliación y profundización* de nuestra relación esencial con el mundo. Al mismo tiempo es una sublimación de las cosas hacia su "significado" (objetivo), ese significado que objetivamente les corresponde, aún antes de que nosotros se lo asignemos conceptual-

[23] Ver W. James, *Der Pragmatismus;* también Schiller *Humanismus.*

mente[24]. El conocimiento espontáneo no es más que la adecuación del espíritu al saber, y de ningún modo algo que se "agrega" a ese saber o que incluso fuera *más* que ese saber. El saber en sí no puede ser ni cierto ni falso. No existe el "saber erróneo". El saber es evidente o no evidente, adecuado o inadecuado, pero siempre en relación a la plenitud del ser-así del objeto. Verdaderos o falsos son en cambio los *axiomas,* o sea los *correlatos intelectuales ideales* inmanentes a nuestros juicios. Los axiomas son verdaderos cuando "coinciden" con el ser-así evidente e intuitivamente adecuado de un objeto del saber, y falsos cuando se "oponen" a él.

Este estado de cosas es tergiversado totalmente por el pragmatismo. Ya que, razonablemente, niega la "imagen", se cree con derecho suficiente para incorporar otros elementos: aparecen entonces las "consecuencias" prácticas "de facto" o sólo pensadas de la idea respecto de la intuición, y por otra parte la posible "alteración del mundo" a través de la idea. El "sentido" de un axioma se identifica entonces para él con sus posibles consecuencias prácticas relativas a una probable alteración del mundo (Boole). Según él, la "verdad" de la idea consiste en el hecho de que estas posibles consecuencias sean útiles y positivas, "pro-vitalistas". Análogamente, el pragmatismo sostiene que la *mejor* intuición de un objeto, *la más adecuada,* es aquella que permite la mejor realización de nuestros actos e intervenciones sobre ese objeto.

Comprobemos la exactitud de esas tesis. Son *falsas* en dos sentidos. Supongamos que un organismo psicofísico cualquiera se comporte frente a los estímulos provenientes de su alrededor en forma tal que sus reacciones encierren el máximo de precisión y utilitarismo tendientes a asegurar la meta perseguida. Sería el caso aproximado de las plantas y de los animales inferiores que siguen esa conducta, seguramente *sin* tener conocimiento de los objetos de los que emanan los estímulos. No veo entonces la razón por la cual *debe* intercalarse entre el estímulo y la reacción un "conocimiento

[24] Asimismo "res nobiliores in mente quam in se ipsis" (Tomás de Aquino).

del objeto". Porque éste evidentemente no es necesario para asegurar en cada caso la relación típicamente correcta entre ambos. Supongamos entonces recíprocamente un ser provisto del conocimiento absoluto. Tampoco aquí veo la razón por la que el mero saber de las cosas deba tener para ese ser alguna utilidad y lo ayude a ejecutar todos los actos tendientes a asegurar su subsistencia en el medio en que vive, o recíprocamente adecuar ese medio a *sus* necesidades. Los dos casos expuestos son *posibilidades reales del pensar* y de ellos se deduce claramente que *la idea de un saber* en sí *no incluye en absoluto* una relación con la acción y recíprocamente. Las realizaciones que producen los reflejos absolutos y "condicionados", y más aún las de los instintos, nos muestran sin lugar a duda que biológicamente el conocimiento del ser-así del objeto *no es en absoluto necesaria* para producir actos útiles. Esto se manifiesta sobre todo en los instintos, cuyos valores de realización en muchos casos superan ampliamente las realizaciones técnicas conscientes más asombrosas del arte humano (con y a pesar de toda su ciencia). Más de un sabio poco práctico puede servirnos de ejemplo para demostrar la poca eficiencia de un saber puro, impotente para generar un accionar práctico. ¡Ciertamente puede determinarse una amplia *correlación* de facto entre lo que un ser *puede saber* y aquello frente a lo que puede reaccionar *objetivamente* en forma correcta! Porque lo que "puede saber" ya está condicionado de antemano por sus funciones sensoriales, cuya adaptación, amplitud, nivel máximo y mínimo, son límites infranqueables. Otro límite del saber es la medida y la dirección del desarrollo de la "inteligencia" del ser sapiente, o sea de la facultad de adaptarse a situaciones no típicas sin ensayos previos. Más aún, aquella correlación puede, incluso, ser esencialmente indispensable para un conocer de la realidad casual y el accionar sobre ella.

Visto en forma general, valen aquí tres axiomas que la teoría pragmática no ha tenido en cuenta:

1. — La *correlación paralela* no se refiere al saber y al accionar como tales, sino a los *contenidos especiales respectivos* y a los obje-

tos de ese posible saber y accionar, *presuponiendo* de hecho su *existencia* y la correspondiente organización interna. Ello significa que aquélla selecciona de entre todos los objetos posibles del sujeto precisamente *"los"* objetos condicionados por el ser-así. Sólo se refiere a la relación *"esto o aquello"*, dejando de lado tanto el *contenido puro de saber* como el *saber mismo.*

2. — Entre el saber y el accionar existe un paralelismo verdadero, o sea una relación recíproca reversible entre ambos, con las limitaciones expresadas más arriba. *No existe* en cambio una relación no reversible unilateral, o sea de modo tal que la "resistencia" práctica condicione al "objeto" teórico o viceversa.

3. — Pero la *base común* e *idéntica* de ese paralelismo entre los contenidos de saber y acción es la *valoración* y la *estima* (o el *odio*) hacia los objetos y hacia las funciones de atención e interés voluntarias e involuntarias gobernadas por esos actos. Pero la mera valoración como tal no constituye en absoluto una "conducta práctica", y en su "accionar" no existe nada comparable a una actividad consciente y volitiva.

2) — *Proposición errónea de la relación básica de sucesión de saber y accionar.*

Hemos visto entonces que no es erróneo que el pragmatismo enseñe que con cada percepción sensorial actual se produzca también una determinada acción motora práctica. Al menos se produce necesariamente el principio de un proceso psicomotor. Precisamente en eso el pragmatismo tiene razón. En cambio resulta errónea la idea de que esa posición es la base necesaria para la percepción sensorial como sucesión. Así lo expresaron Bergson [25] y H. Münsterberg [26]. Bergson dice que la percepción sensorial sólo es la selección

25 Ver: *Matière et mémoire.*

26 Ver: *Grundzüge der Psychologie;* se trata de la así llamada "Aktionstheorie" (Teoría de acción).

práctica que el espíritu realiza entre la multiplicidad de las "imágenes" objetivas. Considera así que la percepción sensorial queda despojada de todas las "sensations affectives" y de todas las imágenes remanentes de memoria. H. Münsterberg en cambio dice que el comienzo del proceso nervioso motor correspondiente a un estímulo es una condición de la "viveza" de la sensación, considerada por encima de su nivel cero. La condición mínima necesaria para la realización de una intuición sensorial *al margen* del proceso del estímulo, del proceso nervioso centrípeto normal y de un percipiente psíquico en sí es, por otra parte, un *acto* suplementario del organismo psicofísico. Sus variaciones de dirección, especie, cantidad y también de contenido intuitivo se realizan coordenadamente con los de éste, y siguen rigurosas leyes preestablecidas. Efectivamente, la sensación es por sí misma sólo un elemento dentro del todo estructural de un contenido perceptivo, o sea que no es un fragmento sumatorio adicionable al contenido. Se trata pues de un elemento que varía simultáneamente con el todo estructural. Además, la sensación no es sencillamente proporcional al estímulo, ni siquiera al estímulo *más* el proceso nervioso y la correspondencia fisiológica del aparato sensorial interno y externo. Si así fuera, entonces *sí* existiría —como lo establece W. Wundt— un ámbito perceptivo en el que podría haber sensaciones actuales. Además, se le agregaría un ámbito perceptivo determinado por aquél, en el que los contenidos sensoriales ingresan sólo cuando además se convierten en objetos de una atención intuitiva o voluntaria. Sin embargo, *precisamente eso no existe*. El impulso espontáneo (instintivo o voluntario) del centro vital anímico es en cambio una *condición* ineludible de la mera *realización sensorial* de un estímulo, que sólo está condicionada como *"posibilidad"* por el estímulo y el proceso *centrípeto,* y *no como* "realidad". Si ese impulso es igual a 0 (cero), *no existe* percepción y sensación alguna. Por otra parte resulta erróneo suponer que ese impulso sea necesariamente un *impulso volitivo,* en lugar de creer que se trata de una *determinación de valor.* Es entonces un preferir o rechazar instintivo *libre,* condicionado a su vez por el interés y

su activación o sea la atención. Y éste es también el impulso que *condiciona y guía* tanto el devenir de la voluntad y del accionar (o sea la respuesta volitiva y activa), como el devenir de una percepción sensorial. Por esta razón puede diferenciarse perfectamente la apraxia y la agnosia (lo que no se podría según Bergson y Münsterberg). Además, de ningún modo resulta suficiente la primera para producir cualquiera de las formas de la segunda.

3) —*Desconocimiento de la diferencia entre saber esencial y saber inductivo.*

Con lo dicho hasta ahora, no termina el error filosófico más generalizado del pragmatismo. Por el contrario, resulta fundamental destacar el hecho de que también el *paralelismo* de los meros contenidos especiales de acción y el saber *no tiene validez* para *todo* saber y *todo accionar,* sino sólo para un determinado ámbito reducido de ellos. Este ámbito está determinado por el conocimiento de la realidad universal "casual" y su esencia y actualidad. Está determinado tanto para el posible conocimiento como para la voluntad y el accionar sobre ésta en su calidad de realidad universal *casual.* Pero existe por otra parte un "saber" cuyo sentido y sus posibles consecuencias nada "alteran" en el estado empírico de las cosas, ni podrían alterar algo. Se trata en este caso del saber más sublime, puro y sencillamente evidente, que *supera* cualquiera experiencia inductiva (o sea la observación y comparación de los "casos") del mismo modo que lo hace con el saber previo al pensamiento deductivo mediato. Es un saber que se mantendría evidente aún cuando variara el contenido universal captable por nuestros *sentidos* y también nuestros actos sobre este mundo, en forma absolutamente arbitraria. Más aún, incluso podríamos *definir* ese saber de la siguiente manera: es aquel saber que, sin tener en cuenta cualesquiera posibles alteraciones de la calidad y cantidad de nuestros probables contenidos sensoriales y de percepción que encierra el mundo a nuestro

alrededor, se mantiene exactamente *igual,* absolutamente *constante.* Ese saber es el que nos proporciona el conocimiento de las *constantes* del ser-así de todos los objetos, y lo denominamos *saber esencial* y de ideas, es decir, el saber de los meros nexos esenciales y de ideas. *No surge* de él entonces algo determinado y diferente relativo a una realidad universal casual, ya que resulta *válido a priori* para *todas* las realidades posibles. Análogamente, existe una valoración material y una "voluntad" basada en la realización de esos valores, que subsiste como valoración y tendencia de la "intención pura" y tiene carácter autónomo. Esta autonomía se mantendría incluso si todos los actos volitivos empíricos que le corresponden llevaran implícitos el fracaso y un daño tanto para el actuante como para la sociedad. Sólo este saber es el portador primario y directo del predicado: "evidente". Y sólo el juicio emanado de éste puede ser entonces portador del rótulo "verdadero" (libre de contradicción o "evidentemente verdadero"). En consecuencia, sólo esta valoración y esta voluntad —cuando coinciden— pueden ser portadores directos e inmediatos de los atributos "morales" de "bueno" y "malo".

Si el pragmatismo falsifica entonces la idea del "saber", al mismo tiempo desconoce en su calidad de nueva forma del empirismo la *diferenciación fundamental del saber.* Se trata de la separación de *"saber esencial"* y *"saber de hechos"* (o "saber efectivo") puramente casual, o sea una diferenciación que coincide con esta otra: "saber a priori" y "saber a posteriori". Si tenemos en cuenta este último hecho, el empirismo no es más que una reedición del empirismo de Bacon y Mill y del positivismo sensualista, que refieren cualquier proceso formativo del espíritu y de la personalidad humanas a una elaboración asociativa de sensaciones. Pero como todas las así llamadas "formas apriorísticas del pensar" se basan en la constante *asimilación* de nuevo saber apriorístico, o sea en la constante funcionalización de saber esencial objetivo y ontológico, el pragmatismo debe necesariamente falsificar la *idea* formal del saber "cultural" y "filosófico". En todos los casos el pragmatismo desconoce el hecho de que el espíritu humano *crece* en sí *mismo*

y *se desarrolla* en y con la actuación de su conocimiento en la *historia* del saber. Por lo tanto no puede decirse que *acumula* meramente los nuevos resultados del conocimiento casual de realidades. Ese crecimiento, esa verdadera "*evolución*" del espíritu, es entonces un valor superior a la mera aplicación de los resultados del conocimiento para fines prácticos. El pragmatismo no se diferencia aquí de las corrientes neokantianas, que asignan a la razón una dote "constante" de leyes funcionales apriorísticas. Esa dote sería, en todos los ámbitos culturales y en todas las épocas, *siempre la misma*. En el mejor de los casos sólo puede ser conocida y comprendida en forma sucesiva. Por último, el pragmatismo también desconoce la estricta legalidad existente entre la variabilidad práctica posible de las cosas y el nivel de su relatividad esencial. Esa ley expresa: las cosas están tanto más sujetas a una variabilidad práctica (incluso sólo "posible"), cuanto más están *relacionadas esencialmente* con el hombre, y se diferencia del nivel de realidad absoluta y de su esencia el nivel de su relatividad existencial. En mi "Ética" [27] ya he demostrado este axioma, aplicado a la diferenciación de niveles y a las posibilidades de realización de los valores. También las vivencias de placer y disgusto resultan tanto más difíciles de producir o influir en forma práctica, cuanto más se relacionan con sentimientos personales y de valor personal. Sólo las sensaciones afectivas están sometidas casi por completo a nuestro gobierno práctico. En medida menor lo son las sensaciones de lo útil y de lo nocivo. Bastante menos aún podemos dominar las sentimientos vitales, mientras que las sensaciones anímicas resultan aún menos dominables y comprensibles. Los sentimientos espirituales personales por otra parte resultan totalmente ininfluibles. No pueden ser determinados en forma legal *en su esencia*. Si el pragmatismo establece entonces que sólo tiene validez aquel saber que puede tener consecuencias capaces de crear en forma práctica un mundo *alterado*, entonces se ve implícito en ello que no sólo

[27] Ver: *Formalismus in der Ethik*... 2ª edición, página 345 y sigs.

renuncia a todo saber esencial, sino también al saber de la realidad absoluta, o sea al saber religioso y metafísico. Porque es indudable que, si la realidad absoluta resulta alterable, sólo lo será a través de seres que ella misma ha creado y cuya esencia ella determina, o sea que *dependen* de ella. Sólo en la medida en que la personalidad *misma* fuese una función del espíritu divino, éste podría *alterarse* a sí mismo *a través de ésta,* (por ejemplo: crecer, redimirse –siempre y cuando necesite esa redención–).

4) — *Los axiomas erróneos de la "lógica" pragmática.*

Finalmente debemos decir que los dos principios lógicos establecidos por Boole son, sin lugar a dudas, erróneos. Más aún, encierran un contrasentido evidente. El primero de ellos establece: dos axiomas tienen sentido idéntico cuando llevan a los mismos actos. El segundo dice así: Un axioma es verdadero cuando determina un accionar que tenga consecuencias útiles o decisivas para la vida. Contra estos dos axiomas puede decirse lo siguiente: el sentido de un axioma o de un planteo ni siquiera resulta "idéntico" o "igual" a sus consecuencias lógicas o a la medida de su "fertilidad lógica". Menos aún lo será entonces a una posibilidad de aplicación práctica con el fin de alterar de alguna forma el mundo circundante. La rigurosa regla lógica contiene en sí misma la refutación de la definición pragmática más atenuada del sentido de una idea, que pretende igualar al sentido con sus consecuencias lógicas o su "fertilidad lógica". Esa regla establece que con las *consecuencias* de ningún modo queda determinado *unívocamente* el *origen,* o con el *efecto* la *causa* de un accionar. Resulta entonces doblemente erróneo pretender igualar el sentido de una idea con su fertilidad práctica. Porque resulta absolutamente cierto que las presuposiciones teóricas más *diversas* sobre el curso del mundo pueden condicionar de hecho las *mismas* actitudes prácticas frente a éste. Recíprocamente, las mismas presuposiciones pueden llevar a actitudes prác-

ticas totalmente distintas, según los *motivos* a los que ha de servir nuestro accionar, y que nunca están unívocamente determinados por el saber. Entonces sólo resulta verdadero que allí donde tratamos de determinar el *sentido* de un pensamiento que gobierna cierta conducta, sirviéndonos para ello de todos los modos de conducta de un organismo que nos es dado captar, nunca podemos *fijar* unívocamente ese "sentido". Porque nos vemos obligados a considerar una cantidad más o menos elevada de unidades de sentido *distintas*, todas las cuales nos explican de una u otra forma la "conducta" adoptada. Por otra parte, los *medios* capaces de proporcionarnos el conocimiento de esa conducta pueden ser: la comunicación oral o escrita del sentido, además la "captación" a través de la "representación" en una obra de arte, a través del "sentido" objetivo que una cosa adquirió mediante elaboración, etc. De este modo todas las cuestiones relativas a "planteos" o "problemas" interindividuales cuyas "consecuencias" alternativas o disyuntivas *no pueden resolverse* mediante observaciones realizables por nosotros o por medio de mecanismos e instrumentos de medida intercalados entre ellas y nosotros, *no dejan por ello de tener "sentido"*. Sólo resulta que ese sentido no es "científicamente positivo". De este modo es necesario que sean eliminadas *rigurosamente* de la ciencia positiva, en medida mucho mayor aún que la exigida por la moderna matemática y la física teórica. Pero con esa eliminación la cuestión *no pierde* su "sentido", sino que, en tanto se refiera a algo real, se transforma en una cuestión de competencia filosófica o "metafísica". Para su solución existe *otra metodología*, no menos rigurosa que la aplicada a cuestiones de la ciencia positiva. Esta última tiene, por otra parte, una importancia capital para la metafísica. Esta importancia se expresa en el hecho de que *delimita* con seguridad cada vez mayor el ámbito metafísico, al separar con más exactitud las cuestiones no metafísicas. Sigue en ello el gran principio que establece la *eliminación* de todas las cuestiones que *no resultan solucionables* con la aplicación de observaciones y medidas de realidades casuales y operaciones matemáticas formales. La ciencia po-

sitiva *no reemplaza* a la metafísica, ni la torna superflua, como lo sostiene el pragmatismo. En cambio permite a la ciencia formular su propio esquema científico, al eliminar de su seno la problemática ontológica y metafísica. De esta forma, la metafísica libera estas cuestiones a la investigación científica, del mismo modo que la química y la física *liberan* para la ciencia positiva los procesos y estructuras específicamente "biológicos" del organismo.

Si observamos detenidamente otros teoremas lógicos del pragmatismo, hallaremos en casi todos ellos el mismo error: nuestra idea de los significados no consistiría entonces nada más que en una *actitud* interna y externa originalmente idéntica para diversas situaciones motivadas en la reiteración de las mismas inquietudes instintivas. La forma más desarrollada sin embargo consistiría en la composición del mismo complejo sonoro como consecuencia de complejos perceptivos distintos, pero *prácticamente* similares en alguna medida. Expresado objetivamente, ello significa: consiste en las *reglas de aplicación* de un signo vocal con respecto a un signo gráfico que lo representa. El pragmatismo que nosotros conocemos tiene este concepto del "pensar". Si por ejemplo digo: "Esta pradera es verde", entonces los vocablos "pradera" y "verde" carecen de "significado" inherente propio. (Por otra parte, su carácter de símbolos vocales los convierte a ellos mismos en "formas" idénticamente repetidas de un material sensorialmente variable, que puede ser acústico, óptico o muscular). Además, la percepción de una pradera verde no "llena" intuitivamente los conceptos de "pradera" y "verde". Por el contrario, lo que es designado así por nosotros *no consistiría más que en una tendencia* impulsivo-motora. Ésta haría que la percepción de objetos y hechos que coincidan en su color verde nos provoque para que formulemos el complejo vocal sonoro "verde". Análogamente, la percepción de un estado de cosas que reúna las condiciones características de "pradera" nos impulsa a la formulación del correspondiente complejo vocal sonoro "pradera". Resulta evidente que la teoría así expuesta es errónea. Lo certifica el hecho de que el mismo contenido perceptivo "pradera verde"

puede dar cabida *por igual* a una *cantidad ilimitada* de contenidos totalmente distintos y de significado completamente diverso (superficie verde, superficie cromática, pasto, etc.). De este modo la diferenciación que se opera en la espera de significados resulta *totalmente incomprensible,* si debiéramos dar cabida únicamente a los complejos vocal-sonoros objetivos desprovistos de sentido y de significado, y a los contenidos perceptivos sensoriales fundamentados en determinadas actitudes. Las cosas no mejoran incluso cuando a lo indicado precedentemente se agregan aún los niveles de interés, las formas y grados de llamatividad de los hechos dados sensorialmente por la atención instintiva y volitiva y sus fenómenos marginales motores. Se pretende así mejorar la comprensibilidad de la "aparente" diferencia de significado de los sonidos vocales y de otros complejos que hacen las veces de símbolos, independientemente de su aplicación ocasional. Porque puede suceder que la atención ya se halle bajo la determinación de un significado pre-concebido (lo que evidentemente sucede en todo proceso de "observación", donde un determinado contenido inquisitivo *orienta* sin lugar a duda a la atención). De este modo ya se *presupone* al "declarandum". (O sea que la atención está dirigida hacia algo que, aunque nebulosamente, ya tiene forma en nuestra conciencia, y que pugna por tomar forma precisa). O puede suceder que las asignaciones instintivas de atención son tan irregulares y alternantes que la *constancia* del significado se pierde en el juego de las asignaciones. Hace poco, A. Gelb y K. Goldstein nos describieron dos casos de pacientes afectados de "acromatopsia leve". Ambos casos, de sexo femenino, se debieron a lesiones cerebrales. Su problema se manifestaba en el sentido de que necesitaban mucho más tiempo que personas normales para reconocer el color de discos cromáticos, confundiendo por otra parte los colores. En un primer momento —y hasta un límite bien determinado—, estos discos parecían incoloros para las pacientes. Cuando los estímulos eran poco intensos, una de las pacientes incluso nunca llegaba a percibir el color de los discos. Ello se debía

al hecho de que padecía de una lesión occipital[23]. "Una vez en marcha el proceso, si la paciente enumeraba entonces los nombres de los colores, el objeto adquiría una impresión cromática cuando se pronunciaba el nombre correcto. Cuando se pronunciaba otro, el objeto no se alteraba. La adopción de la cromaticidad al pronunciar el nombre de un color se convirtió para la paciente en indicio de que ése era el color exacto". Debemos ahora tener muy en cuenta que ese efecto no se debe en absoluto al mero pronunciar del nombre. Los autores dicen que "seguramente no existen dudas sobre el hecho de que pueda usarse una palabra, también el nombre de un color, sin querer decir con ello que con esa palabra se pretende significar un color determinado. De este modo puede enumerarse los nombres de colores en determinado orden, o expresar, al observar un objeto de coloración característica, por ejemplo una cereza: 'la cereza roja'. En este caso la palabra 'rojo' *no es* utilizada en su función representativa según el criterio de Bühler, sino que surge en relación a la situación total". (Página 159). Para la influenciación cromática por medio de la palabra no resulta sin embargo suficiente que los pacientes *pueden* pronunciar o utilizar estas palabras, o sea que el proceso psicofísico *del habla* se halle intacto. El efecto mencionado sólo surge allí donde la palabra *no determina* al fenómeno cromático singular, sino a la *categoría* a la que pertenece el color. Por otra parte es necesario también que la palabra no sea sólo una reacción relacionada con el ver del color en forma "reproductiva", y que además esté en una función denominativa o representativa. Estos hechos nos muestran con gran *nitidez* el error en que incurre la teoría pragmática-nominalista de conceptos. Por un lado, ponen de manifiesto que el significado y el contenido perceptivo se hallan en una relación *recíproca* dinámica incluso cuando se trate de cualidades simples. De ningún modo el significado de las palabras se edifica en forma sumativa sobre las impresiones sensoriales terminadas e inalterables, *después* de que éstas hayan

[23] Ver: A. Gelb y K. Goldstein, "Über Farbennamenamnesie" en *Psychologische Forschung* ("Investigación psicológica"), vol. VI, tomos 1 y 2.

adquirido tal carácter. En segundo lugar nos muestra que la función categorial del símbolo vocal y la función nominativa o representativa se hallan en una relación recíproca *indivisible*. Con ello quiere decirse que la palabra *en sí* ya tiene un significado, relativo al cual la percepción será un cumplimiento o un no-cumplimiento de éste. Debemos decir entonces que la teoría pragmática es *errónea*.

Una serie de fenómenos de disminución de la vida anímica normal pueden señalar, en otro sentido, que la teoría pragmática es refutable. Así hay casos en los que los pacientes habían olvidado el significado de las palabras por una afasia amnésica, pero sabían indicar "para qué servían" los objetos que aquéllas señalaban. Un enfermo designó a una lapicera: "para escribir"; a un metro: "para medir"; a una tijera: "para cortar". Este tipo de reacciones verbales generalmente van acompañadas de gestos pantomímicos y vivaces que imitan el escribir, el medir, etc. Estos casos pueden hallarse también como nivel *primario* en el desarrollo del sistema significativo del pensar, por ejemplo cuando un niño designa con el vocablo "pájaro" todo lo que corresponde más o menos vagamente al fenómeno del vuelo (mariposa). Por otra parte, estos casos no tienen para el respectivo sujeto la característica de designar algo general, o sea indicar que el objeto percibido pertenezca a grupos de cosas con las que se puede medir, cortar, etc. sino, más bien, designar lo que vuela. Por el contrario, expresan el suceso como algo específicamente singular, expresan una "relación concreta" con el objeto[29]. Ésta es la razón por la cual la persona que pueda indicar las operaciones tendientes a determinar el peso específico de un cuerpo, no tenga necesariamente también el "concepto" de peso específico. La indeterminación, enunciada en la forma "todavía no" y "ya no", que caracterice estos fenómenos de desarrollo, establece exactamente la particularidad del pensar significativo.

E. Husserl nos señaló perfectamente que la así llamada "teoría

[29] Ver las investigaciones realizadas por A. Gelb y K. Goldstein (cita Nº 28), página 178.

de atención de la abstracción" –renovada burdamente por el pragmatismo– no puede explicarnos el pensar de un significado ni en sentido positivo ni negativo del proceso de abstracción. Las partes abstractas, como ser por ejemplo la característica de "rojo" de una multiplicidad de objetos rojos, mantienen su pluralidad incluso cuando reduzco a un nivel cero de atención todas las demás características de los objetos. De ninguna manera pasan a formar la unidad que sin lugar a dudas sugiere la expresión "lo rojo" o "el color rojo". Si no incorporamos a nuestra vida instintiva la razón que queremos deducir, tampoco será posible deducirla en apariencia. Ello significa que en *cada* momento consciente de una conciencia humana debemos suponer la existencia de un nivel significativo general y algún tipo de estructura en ese nivel. Si analizamos bajo este punto de vista las tesis siguientes, veremos que encierran *graves errores lógicos*. Estas tesis son de la forma: en la naturaleza sólo puede existir una magnitud para la que ha sido dado un *procedimiento y un patrón de medida*. Un número no es más que la cantidad X que puedo obtener mediante la regla operativa apta para su determinación e identificación. El "sentido" de la simultaneidad de dos sucesos recién está dado cuando queda efectivo el método de su determinación práctica (mediante un haz luminoso reversible, con velocidad constante de la luz).

La derivación pragmatista y psicologista adquiere estado de derecho allí donde debe hacerse comprensible la forma especial de la *diferenciación* del nivel significativo de un sujeto (o de un grupo), o la *selección* que éste realiza en el ámbito objetivo del significado. Se registra allí un hecho de absoluta certeza: la riqueza expresiva de las diferencias de significado, la exactitud o vaguedad del significado de los vocablos no dependen en primer lugar de las percepciones sensoriales del sujeto que, como hemos visto están ellas mismas bajo la influencia de la estructura instintiva e interesada de éste. Dependen de lo que pudiera denominarse *estructura de su perspectiva de intereses*. Cuando más intenso sea el interés o la necesidad, tanto mayor es la exactitud y la riqueza de los sig-

nificados (en su función de intenciones subjetivas). Algunos pueblos primitivos designan a los animales domésticos o de caza con una multiplicidad de nombres escalonada de acuerdo con su importancia en el consenso general de su vida, cuando para otros animales menos útiles sólo tienen designaciones muy vagas. Hay un dicho que expresa: "La persona amada tiene muchos nombres". Se comenta que E. Th. Hoffmann expresó una vez lo siguiente: "Decir que una buena botella de borgoña es alcohol será cierto, sin duda, pero tan cruel como decir que la amada es un mamífero". Pero esta importante ley de la perspectiva del interés que adquiere el conjunto de significados de un sujeto no se refiere, sin embargo, al *origen* del significado y del nivel significativo, sino sólo a su *estructura*. Y se refiere a esta última con tal *rigurosidad* como lo hace con el mundo perceptivo del sujeto, de modo que la "coincidencia" de las estructuras de ambos niveles se deriva precisamente de la *identidad* de los impulsos diferenciados de la percepción. El pragmatismo sólo puede hacer comprensible la *selección* de los significados pensados subjetivamente de entre todos los significados objetivos ideales. *No puede,* en cambio, explicar ese ámbito objetivo-ideal de significados, ni el *nivel* significativo subjetivo, porque éste se desarrolla y diferencia *conjuntamente* con el nivel perceptivo en una determinación *recíproca.* Pero de ningún modo surge "de" ese nivel perceptivo [30].

Del mismo modo que la estructura del nivel significativo *corresponde* en principio a la estructura de los intereses del grupo, el juicio *no corresponde* por cierto originalmente a la mera estructura predicativa de dos significados coincidentes con el estado de cosas

[30] La crítica del pragmatismo lógico fue abordada últimamente por el médico Dr. E. Strauss en su trabajo *Wesen und Vorgang der Suggestion,* y considerado desde el punto de vista de la neurología, la psicología y la psiquiatría. El trabajo fue editado por K. Bonhoeffer, Berlín 1925. Strauss dice con toda razón: "Incluso en las relaciones sociales el pragmatismo no considera la verdadera función de los juicios, consistente en la reproducción de los estados de cosa percibidos. En cambio aplica allí la función sugestiva original de éstos, que era la de influir sobre otros, convencerlos...".

(juicio positivo puro teorético). Por el contrario, es la *expresión* de una *influencia* ideal sobre el centro generador vital del Yo frente al objeto. Ese "centro" se "manifiesta" en la imagen percibida del objeto de la misma forma que nuestro propio Yo en sus *expresiones.* El hombre primitivo considera que la naturaleza que lo rodea, con todos sus fenómenos, encierra expresiones y manifestaciones de una "sociedad" de espíritus y demonios, algo así como un "ente" sobre el que puede *"influir"* con sus propios juicios y expresiones. De ahí viene su creencia en "palabras mágicas", su interpretación del nombre de las cosas como expresión del potencial y de las propiedades contenidas en esas mismas cosas. Incluso en nuestra comunicación social el juicio no es primariamente comunicación una afirmación primaria de un estado de cosas, hacia la que el otro se acerca en principio comprendiendo su sentido para recién luego enfrentarlo "críticamente", sino una influencia que pretendemos ejercer sobre ese otro, una "sugestión", cuya consecuencia inmediata es precisamente el juicio. La "frase monosilábica" del niño ("¡ah!", "ma-má") siempre tiene el sentido de la expresión de una necesidad, acompañada del deseo de que "la nombrada" lo satisfaga. Ese nivel temprano del desarrollo lingüístico que ocupan las expresiones y frases compuestas de una sola palabra —seguramente en todos los idiomas—, indica claramente la fusión original existente entre pensar y actuar. Sin embargo, el pragmatismo *comete un grave error* al suponer que el juicio debería *seguir manteniendo* aquel carácter pragmático que tuvo en su origen. Porque ello ya no se justifica *después* del proceso de diferenciación de pensar y actuar y *después* de la creciente individualización del hombre frente a su grupo. (Esta diferenciación e individualización precisamente ha *superado* el cerco de sugestión, tradición y oscurantismo que existía originalmente entre el Yo y el contenido de ser.) La diferenciación de hacer, imitar, acompañar y pensar es una diferenciación igualmente primaria para ambos procesos.

Errores similares pueden descubrirse en la interpretación que el pragmatismo hace de las formas categoriales de ser y pensar,

del objeto, de la causalidad, en su calidad de "coherencias determinantes" de ciertas sensaciones. Por otra parte, éstos surgen en su teoría del razonar, donde éste es un experimentar y construir interior, usando los símbolos de las cosas y sus relaciones, y que pretende preestablecer actos futuros. Otros equívocos se pueden hallar en la teoría de axiomas del pragmatismo, considerados como definiciones implícitas, de modo tal que de ellos pueda deducirse un máximo de teoremas y proposiciones. Por último, también surgen similares malentendidos en sus teorías sobre el "sentido" de la "ley natural" como esperanza atemperada, y de las autolimitaciones de la propia actividad práctica emanadas del principio de éxito y fracaso. No estudiaremos, sin embargo, en detalle todos estos errores.

C — *La razón relativa del Pragmatismo*

No obstante los múltiples errores descubiertos en el pragmatismo, en muchos sentidos le asiste un positivo *derecho de existencia.* Toda crítica del pragmatismo filosófico, por más acertada y erudita que sea, pierde absolutamente su valor si no tiene en cuenta este detalle. Enumeraremos algunos de estos aciertos, de acuerdo con su importancia.

En primer lugar, debemos reconocer que el pragmatismo considera acertadamente que la *relación primaria del hombre* —de todos los organismos— *con el mundo* no es teórica, *sino eminentemente práctica.* De este modo, cualquier concepción "natural" del mundo es sustentada y orientada por motivos prácticos. Ello tiene como consecuencia que una serie de conceptos quedan condicionados por su contenido práctico. Así podemos citar: la primacía de la tesis de realidad sobre la tesis de esencia en la concepción natural del mundo. La tesis de las "formas vacías" que representan al tiempo y al espacio (como si éstos precedieran a los cuerpos y a los hechos). La *primacía* natural en nuestra atención de los cuerpos rígidos, tangibles, frente a los cuerpos líquidos y gaseosos. La *posibi-*

lidad de una percepción de todo ser y de todo transcurrir uniformemente repetido frente al transcurrir discontinuo o individual, o sea ingobernable. También resulta ser un condicionamiento práctico cuando vemos objetos lejanos más grandes de lo que en realidad son, mientras que los objetos más cercanos los vemos de un tamaño menor al real de lo que corresponde al ángulo y a la perspectiva geométrica. (Ley de la economía de la función visual). Se condicionan entonces la constancia de magnitud, la constancia de forma, la constancia de color de los objetos visuales que son inherentes a toda percepción natural, en oposición con lo que podría esperarse si las sensaciones de los sentidos se comportaran en forma proporcional a los estímulos. También la "inteligencia" está prácticamente condicionada en la esfera de la intuición natural del mundo. También lo está la perspectiva de intereses de las significaciones conceptuales de un sujeto y de un grupo, de la misma manera que la *selección* de las conductas objetivas captadas en los juicios. Y por último lo está el impulso y la dirección del pensamiento mediato, con respecto a las "misiones" que nos son propuestas y que tienen que resolverse prácticamente, a partir de los instintos y necesidades. En la actitud propia de la intuición natural del mundo, en la que no poseemos[31] ningún sentido del símbolo y ninguna función posible del mismo, está también prácticamente condicionada la exclusión de todas las cualidades sensoriales y la de todos los valores. Ello se verifica a partir de la *imagen y de la conciencia del mundo*, con respecto a puntos de ataque importantes o no importantes de nuestro posible obrar sobre las cosas. La preferencia de intereses del hombre natural por las cosas del *mundo exterior* frente al *mundo interior, por el conocimiento de lo que es extraño a él* frente al conocimiento *de sí mismo*, también está prácticamente condicionada. Pero de estas importantes indicaciones sólo surge un resultado: que para la técnica de la elaboración de una relación *puramente* teórica del hombre con el mundo *se debe excluir* paso a paso y de raíz todos estos motivos práctico-eficientes de la ley de formación

[31] Consultar lo expresado precedentemente.

de la intuición natural del mundo, mediante una *técnica espiritual especial.* Esto debe suceder en primer término para una consideración *filosófica* de las cosas. Sin embargo, de estos hechos no se deduce que no exista conocimiento alguno ni saber del mundo *que no fuera* condicionado prácticamente.

El pragmatismo ha visto correctamente que también las *metas supremas de conocimiento* de la ciencia natural positiva y de la psicología explicativa *están condicionadas en forma práctica.* Tanto más, por cuanto estas ciencias deben tratar de excluir todo lo específicamente antropomorfo. En efecto, en la medida en que la ciencia (moderna) se propone concebir todos los fenómenos del mundo interior y exterior como funciones dependientes de un mecanismo (formal), excluye la organización del hombre terrenal como condición de la existencia y de la consistencia de los objetos de estos fenómenos. Ella busca un saber, de cuya correlación esencial se excluye todo lo que sólo existe sobre la base de nuestra constitución sensorial y psicofísica (como sucede en la intuición natural del mundo). Busca un "saber" válido para seres de constitución sensorial totalmente distinta a la del ser humano terrenal, que por así decir, pudiera traducirse al lenguaje de *todas* las posibles organizaciones sensoriales. Esta meta separa radicalmente la ciencia positiva de todo saber *antropomórfico*-práctico, que es posible en la "intuición natural del mundo". *Pero* —y aquí comienza a tener razón el pragmatismo— ella elige lo que pasa a formar parte de su saber de acuerdo con un principio de selección, que a su vez ya está condicionado *práctica o primariamente* a través de una valoración determinada. Sólo sucede que esa condición no se expresa en un sentido práctico-antropomorfo, como en el contenido del saber de la intuición natural del mundo, sino prácticamente en un sentido biológico esencial. Puesto que *ningún* "ser viviente" concebible —ningún organismo psicofísico— puede cambiar práctica y directamente a la naturaleza (salvo a través de su *movimiento* espontáneo no-mecánico), la ciencia positiva considera lo que es *movible* de alguna manera por un "ser viviente" como objeto de su interés, de

su preferencia hacia un objeto a cuya variación "posible" e independiente de la determinabilidad de la *magnitud* trata de referir la esencia de todos los fenómenos y realidades naturales. Incluye por lo tanto también lo dirigible, lo dominable, lo aplicable en la naturaleza. Dicho en forma más sencilla: de acuerdo con su posibilidad, la ciencia reduce la "naturaleza" a un prototipo de *"mecanismo* formal, no porque una naturaleza fuera en sí misma *sólo* un mecanismo, sino porque la naturaleza en sí (y sólo en la medida en que es un mecanismo o algo suficientemente análogo a él), *es prácticamente dirigible y conducible* por un *ser viviente voluntariamente dominante.* Por así decirlo, busca un plan de construcción "para todas las máquinas posibles". No sigue entonces en su planteo a la técnica aplicada, que sólo lo busca para las máquinas que corresponden, en cada caso, a metas determinadas de dominio del hombre histórico, es decir, para "determinadas" máquinas. La ciencia positiva considera que un fenómeno "natural" es "conocido" (dentro de los límites de *sus* metas generales de saber), cuando puede indicar un plan según el cual el fenómeno puede ser puesto o puede ser *pensado* como puesto en un determinado hic et nunc (experimento real y experimento del pensamiento mediante símbolos).

Sería por lo tanto un grave error pensar que *sólo por eso* la consideración mecánico-formal de la realidad domine los motivos técnico-prácticos de su meta del saber, porque supera todo lo antropomorfo sensorial y excluye toda intuición sensorial y toda "vivencia" humana de las comparaciones de movimientos formuladas matemáticamente, a partir de su *imagen simbólica* del mundo. No sólo se continúa *presuponiendo* la existencia "del físico" como sujeto puro del conocimiento —como dice Max Planck—, sino también la "del físico" como *ser viviente voluntariamente dominante* (es decir como un ser dotado "en general" de sensaciones y de un movimiento *espontáneo* no-mecánico). Se puede decir también: se continúa presuponiendo "al hombre" —siempre y cuando no se comprenda el concepto de hombre empíricamente, sino en forma ontológica

esencial—, como "ser vital unido a un espíritu racional". Es éste un concepto para el que sólo tenemos *"un"* ejemplo, y es el "hombre terrenal" con *su propia* anatomía, fisiología y su organización sensorial o de movimiento, que lleva esa misma denominación: *"hombre"*. No es precisamente la *"vida" en general* lo que excluye la ciencia formal mecánica, sino sólo los umbrales humanos de estímulo y diferenciación, la especialidad de estos órganos y modalidades de los sentidos humanos, etc. No excluye los sentidos en general, sino ese caso especial de los sentidos del animal humano terrenal. Y no elimina el movimiento vital dirigido en general, sino sólo este aparato humano empírico del movimiento. En definitiva: no rechaza al "homo", sino sólo al "animal humano terrenal".

Para fortalecer los enunciados que se refieren a la peculiaridad de mi concepción (relativamente pragmática) de toda la ciencia natural formal-mecánica, es necesario decir *qué* otras concepciones totalmente distintas sobre la ciencia mecanicista natural están excluidas de ella. Son, en parte, todas aquellas que *sobreestiman* el valor de su conocimiento, y en parte, las que lo *subestiman*.

I) — El *materialismo* pertenece a la serie de concepciones que sobreestiman el valor del conocimiento de la ciencia natural mecanicista, y lo mismo sucede con la psicología sensitivista de asociación, pensada en forma absolutamente realista, que le corresponde íntimamente. Además, entra en este grupo el paralelismo psicomecanicista. Éstos proporcionan al mecanismo y a sus presupuestos espacio, tiempo, movimiento homogéneo de cualquier *cosa* absolutamente firme (ya sea electrones o átomos, cosas sensibles o las llamadas representaciones — representaciones de las cosas) una *realidad absoluta* "más allá" de los fenómenos. Pero de esta manera el materialismo desconoce *siete aspectos* de la relatividad de la existencia y de la esencia, que corresponden a todo mecanismo de la naturaleza. Éstos son:

1) El materialismo *desconoce la relatividad de la existencia* con respecto a un sujeto cognoscente en general, que es capaz

del saber puro. (Es decir que el materialista se comporta —como manifestó al respecto W. Schuppe— tal cual se dice en esa canción de estudiante: "Quisiera ser Louis d'Or, ya mismo lo cambiaría por un jarro de cerveza".) En la actualidad, este hecho es aceptado generalmente.

2) El materialismo desconoce luego la relatividad de la existencia con respecto a las leyes de la lógica "pura" y del análisis matemático. (Es decir, con respecto a las leyes de las cosas y de los actos, referentes a los objetos autónomos del pensamiento y de los actos correlativos del pensamiento en general). En primer término, no *todas* son leyes de un *logos* en general, aunque estén contenidas necesariamente en él. En segundo término, no pueden ser "explicadas" por el mecanismo *ni* como leyes de los objetos *ni* como leyes de los actos.

3) Desconoce luego la relatividad de la existencia del mecanicismo de la naturaleza, con respecto a la intuición "sensorial". Es decir, una intuición que directa o indirectamente alcance a un cuerpo físico en el "porqué" de su realización, y por lo tanto no en el "aquello" que ésta produce a través de algunos estímulos. Pero no toda intuición humana posible, ni tampoco toda intuición humana de hecho, es una intuición sensorial, puesto que también existen las de carácter no-sensorial, por ejemplo, la intuición de la "forma", de la "estructura", etc. Los datos que éstas proporcionan *posibilitan y condicionan* todas las probables intuiciones sensoriales en su contenido sensible. A este grupo de intuiciones pertenecen, por ejemplo, en primer término todos los *mínimos* intuitivos en los que se basan las diversas disciplinas matemáticas y que fundamentan para cada disciplina la *axiomática esencial* que va más allá de los axiomas lógicos puramente formales.

4) El materialismo desconoce la relatividad esencial del mecanismo relativo a las "formas vacías" de la existencia ab-

soluta, el "espacio", el "tiempo", el "movimiento". Se trata entonces de meras *ficciones,* que no poseen una existencia independiente ni de la razón humana ni de la existencia del "ser viviente" y de la "esencia" del hombre. Pero el espacio, el tiempo, el movimiento tienen en sí otras características:

a) no son formas vacías, sino —en lo que se refiere a las leyes puras de su ordenación, que son totalmente no-intuitivas— las *consecuencias* de fuerzas eficientes, determinadas cualitativa y cuantitativamente en el tiempo. Espacio y tiempo son aquí distintas dimensiones del "movimiento" y de la "alteración" sólo originariamente dados (el "cambio" se produce en *ambos*). Representan independientemente *una* de las, en cada caso, diversas formas de la "posibilidad de movimiento", es decir, "posibilidad de alteración", que llegará a ser recién a través del movimiento fáctico (alteración) un "espacio" y un "tiempo" *de hecho.*

b) En ningún sentido son absolutos, sino *recíprocamente* relativos en su esencia (concepción esta que también se halla en la teoría general de la relatividad).

c) son no-existentes extramentems, puesto que todo lo que es recíprocamente relativo en su esencia *no puede poseer ninguna* existencia extramentem.

d) Todas las "magnitudes" métricamente determinadas de espacio, tiempo, movimiento, son relativas a la existencia de la vida en general y a un observador espiritual (con la restricción de que su intuición sensorial es pensada independientemente de toda organización y limitación del género "animal humano").

5) Precisamente de esta manera el materialismo desconoce la naturaleza general *vital-relativista* de todo mecanismo. Con ello también desconoce el hecho de que toda la "vida" orgánica (como realidad física objetiva *y como* esfera vital

de lo que es "psíquico" en la conciencia) elude en su derecho esencial cualquier referencia al mecanicismo. Porque aquello que en el mecanismo es la relatividad existencial —es decir el "ser viviente"— no puede ser a su vez "mecanicismo". Esto se verifica sea cual sea el método de investigación mecánica con que se lo estudie en su calidad de fenómeno corporal y como "portador" de la vida.

6) El materialismo formal desconoce la relatividad existencial del mecanismo y de todos los principios máximos de la mecánica formal (especialmente la de su principio supremo del "efecto mínimo") en lo que se refiere a la determinación de la meta *técnica* de un ser viviente en general, y en lo que se refiere al dominio de la naturaleza con un mínimo de medios. Desconoce de este modo la relatividad existencial específicamente pragmática de todo mecanismo, en su función de ser en general sólo un "medio" para los agentes que realizan *valores* de acuerdo con determinadas metas.

7) El materialismo desconoce el hecho de que cada imagen mecánico-formal de la consistencia de las cosas, a causa de la relativización general de su objeto, tiene sólo el valor de una determinación *simbólica* de la naturaleza a través de "*símbolos*". Mediante éstos y a través de su vinculación, nosotros, los hombres, elaboramos planes de posible dominio sobre los puntos de nuestro ataque a la naturaleza, con el fin de dominarla. Lo hacemos en relación a ciertos fines (cambiantes), y de manera *esencialmente* análoga a la que emplea el arquitecto que elabora un plan de construcción, antes de edificar. Precisamente por eso, en estas imágenes simbólicas no nos es dado en general un "saber" de la *existencia real* de las cosas de la naturaleza y de su consistencia. Por lo tanto, esta imagen proporciona el mismo "saber" sobre la esencia de la naturaleza real que el que me proporciona una guía telefónica sobre el carácter de las personas que me enseña a localizar cuando debo visitarlas. La orde-

nación unívoca que de esta manera doy a las cosas a través de la asignación de símbolos, nada me enseña respecto de su esencia. El ordenamiento se hace de modo que mediante operaciones puras con los símbolos puedo localizar siempre, y en cada caso, objetos bien determinados. Los puedo unir y separar, determinar previamente, sin prueba empírica, su posición en el sistema de las coordenadas "aquí" y "ahora" (es decir, en el sistema de las coincidencias espacio-temporales). Me informa *tanto menos* sobre la *esencia* de estos objetos, *cuanto más perfecto* es este orden. Cuando se llega al ideal de abstracción por símbolos, que incluso es sólo la *idea* de un plan y no cosa alguna, la esencia *queda totalmente indeterminada. El sistema no me informa absolutamente nada.* ¡Tampoco debe hacerlo! Pues justamente la eliminación artificial y acertada de toda *esencia* de los objetos de este mundo, y por consiguiente, la *reversión* radical de todo saber filosófico o "puro" y su metodología del conocimiento, es precisamente la *meta,* el sentido y el valor conductor único técnico-práctico de toda investigación y consideración mecánico-formales. Esa eliminación es el "dejar ahí" consciente, el "poner entre paréntesis", es decir, el *dejar estar* ahí de todo lo que *interesa* a la filosofía o a su disciplina máxima, la ontología de las esencias del mundo (por lo tanto, significa poner "entre paréntesis", a la inversa, *toda* existencia y esencia *casual* en el "aquí" y "ahora"). Por tanto, censurar o subestimar la consideración mecánico-formal, como sucede a menudo en la actualidad, es precisamente un indicio de que se la mide con la medida falsa de un *conocimiento* puramente teorético, de una participación cognoscente en la naturaleza. Es un indicio de que toma por "razón" a la inteligencia práctica, que es activa en esa consideración mecánico-formal, y desconoce totalmente su relatividad sobre el posible dominio y conducción de la naturaleza a través del movimiento vital. Si la medimos en aquello

que ella pretende (no lo que "pretenden" los investigadores particulares que se sirven de ella), en lo que constituye su valor y su sentido —ser la conductora suprema de la industria y de la técnica humana—, la imagen simbólica de las cosas que establece es tan esencial, tan importante y tan insustituible, que la fertilidad práctica de esa imagen *crea el cimiento* para el posible logro de las metas del "homo sapiens" en los hombres, y en especial para el logro de esta meta *a través del mayor número posible de hombres.*

Puesto que el materialismo del mundo exterior y del mundo interior pasó por alto estos siete aspectos de la relatividad de la consideración mecánico-formal de la naturaleza y del alma, haciendo por ello del mecanismo una "cosa en sí", es natural que se engañe en forma total acerca del sentido y del valor del conocimiento de la ciencia mecánico-formal. Su error es referir consecuentemente todas las cualidades, estructuras, formas, ideas, esencias, metas, valores y fines de la naturaleza y del alma *sólo en su relación a los hombres,* sin tener en cuenta los demás aspectos de éstos. Las teorías restantes, igualmente erróneas, *sobre* estiman el sentido de esta visión del mundo, y reconocen en cada caso sólo un número *determinado* de esos presupuestos. Por ello cometen menos errores que el materialismo, pero los cometen.

2) — Si se atribuye a la concepción mecanicista del mundo los presupuestos 1º y 2º citados más arriba, sin asignarle ningún otro, se comete el error de sostener que es lo mismo "pensar un mundo" y "pensarlo mecánicamente". Ello significa afirmar la existencia de un sujeto cognoscente en general (lo que no es claramente explicable desde el punto de vista mecanicista), y la validez de la lógica y del análisis "puro" como conjunto de leyes de los objetos y de los actos (lo que igualmente no resulta claramente explicable desde el punto de vista mecanicista). Es decir: El punto de vista mecanicista formal del mundo sería entonces el único punto de vista *"racional"* del mundo. Se acercan a esta teoría, por ejemplo, *Descartes, Spinoza, Th. Hobbes, Herbart,* aunque en *Th.*

Hobbes haya huellas de una sana influencia del pragmatismo. Últimamente W. Wundt[32] sostuvo este punto de vista. En forma más extrema, pero también más instructiva, es considerada por M. Schlick[33]. Además ha sido tema de las dos Escuelas Neokantianas de Marburgo y (excepción hecha de la historia) de Heidelberg. Ha sido llevado a sus últimas consecuencias por Max Weber. Pero esta tesis resulta totalmente infundada. Cuando W. Wundt opina que la consideración mecanicista de la naturaleza proporciona la "única imagen no contradictoria" del mundo, puesto que el movimiento o el cambio de lugar es la única alteración donde lo que cambia mantiene rigurosamente su identidad, este principio es sólo un indicio de que Wundt considera y emplea erróneamente los principios supremos de la lógica "pura". El cambio de estado comprendido en sentido óntico —tal como lo piensa Aristóteles en su concepto de ἀλλοίωσις, e incluso la "transformación" y la "creación" —pueden participar perfectamente de la existencia, siempre y cuando se verifique una correcta aplicación del principio de identidad y del principio óntico en el que se fundamenta el axioma de contradicción. Éste establece que un mismo accidente no puede "corresponder y no corresponder" simultáneamente a un mismo ser. Pero si es erróneamente comprendido y aplicado, al desconocerse su naturaleza puramente hipotética, y se opera *materialmente* (es decir, según su consistencia) con determinados objetos (si escribo, por ejemplo, A=A), los lugares de un tiempo homogéneo, de un espacio homogéneo y de un movimiento homogéneo contienen *exactamente* las mismas "contradicciones" que el cambio de estado, etc. La naturaleza hipotética se manifiesta en la relación: X=X, ó X no contiene un Y cuando contiene un no—Y, por ejemplo un Z. Éste es el mérito relativo permanente de un "eléata" como Herbart, que lo señaló claramente. ¿Cada punto del espacio homogéneo no es acaso *idéntico* con los otros en su consistencia, y sin embargo, diferente de

[32] Ver W. Wundt: *Die Grundlagen der mechanischen Naturansicht.*

[33] Ver M. Schlick: *Allgemeine Erkenntnislehre,* segunda edición, 1925.

ellos? Lo mismo sucede con un punto temporal relativo a otro. ¿Zenón, y de acuerdo con él Herbart, no ha tratado ya de demostrar "contradicciones" en el movimiento homogéneo? De hecho "*existen*" estas "contradicciones" cuando los fenómenos de la intuición en el espacio, en el tiempo, en el movimiento, en el cambio, en la transmutación, en la creación, no quieren ser reconocidos como simplemente "dados" (viendo en ellos sólo un dominio de aplicación de los principios lógicos). Esto sucede cuando se supone que los principios lógicos afirman algo sobre lo real absoluto, (por ejemplo, el principio de identidad, que afirma la existencia de determinada consistencia idéntica en sí misma). De esta manera se *destruyen* con ellos los fenómenos, o se muestran como "fantasmas engañosos". También la "cosa única" con sus propiedades, el Yo "único" con su multiplicidad de pensamientos, la dependencia real de causa y efecto, *serían entonces contradictorios*. Pero los principios lógicos sólo dicen: movimiento es movimiento, cambio es cambio, y movimiento no es cambio de estado. De ninguna manera establecen "contradicciones" en estos conceptos. Por lo tanto, la tesis de Wundt demuestra *demasiado* —y por eso precisamente no demuestra *nada*—. Si fuera correcta, además se podría deducir en forma puramente lógica los principios de la mecánica, como quisieron hacerlo muchos filósofos de la Ilustración. Por ejemplo, sería deducible entonces: el principio de inercia a partir del principio de "ausencia de causa" para el cambio de movimiento; asimismo el principio de causalidad a partir del fenómeno de cambio aparentemente sin causa *más el* principio de identidad (Herbart, Th. Lipps, H. Münsterberg y otros). Todo ello *no puede* ser tenido en cuenta. Ello significa que los principios de la lógica "pura" son tan rigurosamente compatibles con un mundo no-mecánico, como con un mundo mecánico-formal. Es más, incluso serían compatibles con un ser absolutamente caótico, totalmente cambiante y anárquico.

Veamos la inversa: Si la lógica pura desarrolló la idea de un mundo perfectamente lógico y conceptualmente ideal, esta idea no

sería –como ha señalado hace poco tiempo H. Driesch[34]– justamente la idea de un mundo mecánico-formal, sino que coincidiría con lo que Driesch llama el "ideal monístico de ordenamiento". Es decir, coincidiría con la idea de una totalidad del mundo de la cual se podría derivar, a través del desarrollo puramente apriorístico de conceptos, la existencia y la consistencia de todas sus partes (y de todas las relaciones de estas partes a partir de *una* ley fundamental). Se trata entonces de un "ideal" cuya realización *hace justamente imposible* el mundo mecánico-formal "sumativo" (el ὡς ἐπί τὸ πολύ, como lo llamó Aristóteles).

H. Bergson se equivoca de manera totalmente inversa a todos aquellos que consideran la concepción mecánico-formal del mundo como una exigencia de la "lógica pura". Bergson está de acuerdo con aquellos que sostienen que "pensar" el mundo significa *ya* "pensarlo *mecánicamente*". Sostiene como ejemplo que el principio de identidad rige solamente allí donde existe el espacio homogéneo, y en él los cuerpos absolutamente rígidos. Pero Bergson no aplica esta relación, como aquéllos, *a favor* de la ciencia natural mecanicista, sino *en contra* de la concepción mecánica de la naturaleza. Y no sólo lo hace en la esfera de lo psíquico y de lo orgánico, sino también en la de lo inorgánico. Dirige esta relación hipotética asimismo contra la *lógica,* cuando supone poder derivar los principios lógicos únicamente del impulso vital, y como instrumentos de éste (los conoce sólo como leyes subjetivas del pensamiento, *no como leyes del ser*). Al esbozar una teoría según la cual el espacio homogéneo, el tiempo homogéneo, la sustancia, los cuerpos sólidos (que considera como presupuestos de la lógica pura) sólo son "esquemas" "prácticos del obrar del ser viviente sobre su mundo circundante", Bergson *debe renunciar en principio al pensar puro,* en favor del conocimiento metafísico de las cosas en sí. Eliminado ése, entonces debe colocar en su lugar los medios irracionales de conocimiento, la "intuición" y la "simpatía", que serían los únicos que podrían captar *directamente* el auténtico

[34] Ver *Ordnungslehre,* segunda edición.

devenir, el movimiento (como dynamis), la fuerza, la re-creación, y la creación. Pero de este modo identifica el pensar y la lógica en general con un *modo de pensar* limitado sociológicamente, y con *una mera técnica de pensamiento* (que no tiene nada que ver con la lógica pura y sus exigencias). O sea que lo identifica con el modo de pensar y con la técnica del pensamiento antisustancial racionalista de la avanzada civilización occidental, específicamente "social" —que depende del ideal mecánico-formal en general—. Dirige entonces su lucha contra *el* pensar en general. H. Bergson reconoce certeramente que el conocimiento mecánico-formal de la naturaleza posee un valor simbólica y prácticamente codeterminado, y que la filosofía y la metafísica comienzan recién allí donde este conocimiento finaliza. Pero desconoce que este conocimiento mecánico-formal de la naturaleza es además "verdadero" y "correcto", a saber: para los objetos relativos a la existencia de la vida. Pero cuando considera en general al "concepto" en forma totalmente nominalista y pragmatista, afirmando que sólo es un impulso de movimiento hacia transcursos de representaciones *más* los símbolos "firmes" que indican los caminos a nuestro obrar, comete los mismos errores que los investigadores arriba mencionados, sólo que su signo valorativo es el inverso. Lo mismo sucede cuando cree aclarar[35] todas las categorías como meras formaciones de unidades práctico-económicas, a las que puede unirse nuestro obrar. Exactamente lo mismo pasa al identificar también por su parte (al igual que Herbart) al principio causal con su forma mecánica especial, para referirlo entonces al principio de identidad. También él considera que el "concepto" sólo es un "instrumento" inmaterial, el "razonar" un experimentar con "ideas" (experimento intelectual) muy eficaz, y por lo tanto fijado hereditariamente, que se rige por el principio de éxito-fracaso. En la "ciencia" *("science")* por lo tanto *sólo ve una consecuencia* de

[35] Ver la acertada y profunda crítica de Bergson, hecha por Román Ingarden en: "Jahrbücher für Philosophie und phänomenologische Forschung", editados por E. Husserl, volumen V.

la voluntad vital de dominio sobre la naturaleza, que se efectiviza en la técnica y en la industria. Para él, la "inteligencia" del hombre es sólo una consecuencia de que éste es "homo faber". Todos estos errores han sido ampliamente rebatidos con lo dicho más arriba.

Si bien esta teoría de la significación *sólo* práctica del "entendimiento" que expone Bergson es totalmente insostenible y equivocada, éste ve por otra parte acertadamente que la filosofía y la metafísica son esencialmente diferentes de la ciencia, y que su *ideal* contemplativo apráctico de conocimiento subsiste *además y por encima* del de la ciencia. En segundo término, observa en forma correcta que el método mecánico-formal de la explicación está *codeterminado* biológica y prácticamente, y que por eso la "vida" *no puede ser explicable mecánicamente.* Sólo en su teoría positiva del conocimiento metafísico a través de la "intuición" como síntesis suprema de inteligencia e instinto, y en su propia teoría de la vida y de su desarrollo, comienzan los errores objetivos de Bergson.

3) — Un *tercer* tipo propio de la teoría del sentido de la concepción mecánico-formal de la naturaleza está representado por la filosofía de Kant y las llamadas Escuelas Neokantianas. Por cierto que esta concepción de la naturaleza *no se verifica* todavía en el grado alcanzado por la ciencia Newtoniana, en la que no se cumple aún la formulación plena de este punto de vista. Este tipo adquiere su peculiaridad, distinta a la del segundo, a través de la teoría de la aprioridad, de la subjetividad e igualmente de la validez objetiva "trascendental" existente de las formas intuitivas de espacio, tiempo y movimiento (en las que Kant aún vacila entre si se trata de un concepto "puro" o "empírico"). Asimismo se manifiesta a través de una lógica trascendental sintética, entendida como el conjunto de las condiciones de posibilidad de la experiencia de los objetos de la naturaleza —y por eso también de los objetos de la naturaleza misma (diferente de la lógica puramente analítica)—. "La razón prescribe sus leyes a la naturaleza"

es una paráfrasis de Copérnico. Si no se quiere ver un motivo "pragmático" en el pensamiento dominante de Kant (la historia del problema lo admitiría perfectamente), entonces le *falta* la *idea* de que a la imagen mecánica del mundo le corresponde una significación práctico-técnica condicionada, en tanto que a la metafísica le corresponde un significado teorético. Esta idea *es tan plena y radical,* que invierte totalmente la relación, transformándola en su opuesto. La teoría mecánica del mundo de la ciencia natural (y la psicología asociativa) es "puramente teorética", aunque en el sentido de la transformación total del concepto "conocer" a través del nuevo concepto de conocimiento de la "forma". Para Kant la metafísica sólo puede sostener algunas de sus tesis (por ejemplo, Dios, la libertad, la inmortalidad) al edificarse sobre "postulados" basados en leyes morales. Ese pensamiento dominante del filósofo de Königsberg establece que el conocer pensante sería un captar de formas sintéticas y un conformar legalmente ligado de los objetos de la naturaleza (como coherencia de la experiencia), pero no un captar sólo receptivo de la esencia de los objetos. Relativo a esto, para nosotros sólo es importante que Kant, en primer término, considera que la lógica pura, como tal, *admite* también una imagen del mundo totalmente distinta a la mecánico-formal (¡un progreso indudable!). En segundo lugar, que esta concepción natural para las "cosas en sí" no tiene ningún valor gnoseológico, puesto que los tres datos fundamentales, "espacio", "tiempo" y "movimiento" son sólo formas "humanas" de la intuición de las cosas, que no corresponden a estas cosas en sí. ¡Esto es con toda seguridad un progreso *mucho mayor aún*! No consideramos totalmente concluyente la prueba de Kant en su teoría del espacio y del tiempo, así como su concepción (apoyada nada más que en el proton pseudos, en que sólo *es dado* un caos desordenado de sensaciones) de un pensar que configura los objetos de la experiencia, de modo sintético, creando una ciencia propia de ellos, la "lógica trascendental". Al considerar exactamente como Newton al espacio y al tiempo como for-

mas vacías "independientes", que preceden a los objetos y sus relaciones, o a los acontecimientos y sus relaciones, ha impedido, más que cualquier otro investigador, la concreción de una correcta teoría del espacio y el tiempo. Ésta debe surgir en todos los casos del conocimiento de que el espacio y el tiempo, independientemente de las cosas, acontecimientos y sus relaciones, *no son más que fantasmas* de la fantasía instintiva del hombre. Su error consiste en convertir estas formas existentes también para Newton, en meras formas humanas de la intuición, no como lo hace este último, que en su teoría del espacio las convertía en formas divinas de la intuición, en *sensorium Dei*. Al pasar por alto además el hecho de que el espacio y el tiempo deben ser entendidos, como un dato más original y más simple, a partir del "movimiento", del cambio y en último término de la "transformación", captados dinámicamente, también en este aspecto Kant ha detenido radicalmente la concreción de un fundamento filosófico correcto de la física teorética. Porque en ningún momento *postula* el movimiento como *"presupuesto"* del espacio y el tiempo. Puesto que, como consecuencia de su idealismo trascendental y su realismo empírico, impugna toda metafísica teorética (los castillos en las nubes que nos ofrece en cambio con la teoría de los postulados ciertamente no pueden reemplazarla) —y sobre la base de su convicción dogmática pre-existente a todo filosofar, y referida a la validez del punto de vista mecánico-formal del mundo (en el sentido de Newton), *considera como "universalmente válida"* también para la vida esa teoría empírica del alma—. Visto en forma general, sólo ha reconocido los límites de esta concepción del mundo (hecho en sí meritorio) en la medida en que impugna su validez metafísica. Pero por el contrario, Kant ha *asegurado* más que ningún otro filósofo su dominio sobre los *espíritus*.

De las siete relatividades de la existencia de los objetos de la física mecanicista, Kant sólo ha reconocido claramente los *tres* primeros tipos, y ha pasado por alto los otros *cuatro* tipos de "límites".

4) — El mérito poco común del movimiento *positivista* y *pragmatista* es el de "haber ido en este caso más allá de Kant". Pero en otros muchos aspectos ciertamente ha quedado muy a la zaga. Sus méritos específicos para la explicación del sentido de la ciencia natural mecánico-formal no se disminuyen a causa de los errores filosóficos garrafales de ambas corrientes filosóficas. No pueden disminuir, aunque el positivismo (dividiendo el proton pseudos de Kant) haya sostenido la teoría sensualista del dato, es decir, que originalmente sean dadas sólo sensaciones proporcionales a los estímulos. No ve sin embargo lo que Kant *había considerado ya claramente como válido para siempre*: Que las coherencias estructurales de la experiencia, en cuyos espacios vacíos se introducen y sólo pueden introducirse las sensaciones, sean en verdad *"dadas de antemano"*, precediendo a las sensaciones. Sólo sucede que Kant lo explicó erróneamente cuando, de acuerdo con su origen, las redujo a axiomas apriorísticos de la función de la razón. Los merecimientos del movimiento pragmatista y positivista tampoco serán menores por el hecho de que, por ejemplo, Avenarius y E. Mach hayan intentado referir todas las leyes lógicas del pensamiento al "principio de economía del pensar", en lugar de hacerlo (correctamente) a leyes ontológicas. Este intento fue refutado por Husserl en forma definitiva [36]. Tampoco serán menores por la interpretación inaudita que el pragmatismo hace del concepto de "conocimiento", de "verdad", de "evidencia". Pues algunos de estos errores vigentes en general en filosofía son sólo *generalizaciones erróneas* de puntos de vista correctos acerca de *la esencia del conocimiento* en general, fundadas en lo que investigadores rigurosos de la naturaleza han logrado en la práctica del conocimiento (especialmente de la física teorética). El error reside aquí en el hecho de que los tipos de conocimiento (los exactos y los filosóficos) no se diferencian y *derivan* de un *concepto supremo* del "saber", de la participación de un ente en el ser así de otro ente.

[36] Ver el primer tomo de sus *Logische Untersuchungen* (hay traducción al castellano, con el título de *Investigaciones lógicas*.)

Por el contrario, se traslada lo que sólo ha sido logrado en la práctica del conocimiento de la investigación mecánico-formal de la naturaleza *a aquel saber, al conocimiento en general.*

Los verdaderos positivistas *van más allá.* Sus teorías se diferencian de las teorías típicas sobre el valor del conocimiento de la ciencia mecánico-formal de la naturaleza tratadas hasta este momento, en el hecho de que sin duda alguna *llevan su relativización al extremo.* No sólo relativizan biológicamente la imagen que la ciencia de la naturaleza proporciona de ésta (y del alma), sino que también relativizan la meta práctica tendiente a dominar a la naturaleza a través de la técnica. Incluso van más lejos, al relativizar esta concepción de la naturaleza también *históricamente.* No ven sólo las dificultades particulares de su cumplimiento. Más bien tienden al error de creer que con la antigua concepción "mecánico-material" de la naturaleza de las Escuelas de Galileo y de Newton, también desaparece la *ciencia mecánico-formal de la naturaleza* (que no presupone ninguna "cosa" extensa y móvil, absolutamente constante). Porque aquélla sostiene que todas las disciplinas: la física, la química, la biología, constituyen una aplicación de la "mecánica" en sentido estricto (que actualmente se ha solucionado en forma total, a través de la teoría de la electricidad y de la óptica). Sostiene en definitiva que sólo ha sido un fenómeno efímero de la historia de la ciencia. E. Mach, en las obras que se refieren a la teoría del conocimiento y a la historia de la física, ha combatido especialmente en este sentido el ideal de la ciencia mecanicista de la naturaleza en su carácter de ideal del conocimiento, para reemplazarlo por aquel otro que ya había vislumbrado Descartes y que en la actualidad ha logrado nuevamente vigoroso impulso a través de Einstein y Minkowsky. Se trata del ideal de una matematización pura y consecuente, mejor dicho, de la *geometrización* de la física. El ideal se habría alcanzado cuando todas las formas de la dualidad fuerza-efecto —es decir, del concepto de causa—, lo mismo que todos los tipos de conceptos de sustancia, fueran eliminadas de la física. Por otra parte, en esta misma tónica está P. Duhem. En

este caso podría establecerse como *"conocido"* nada más que las relaciones matemáticas de dependencia funcional, determinadas analíticamente, que sufren entre sí los cambios de los fenómenos observados[37]. Mientras que P. Duhem, cuya orientación filosófica es realista y aristotélica, *reconoció sabiamente* la existencia *de una metafísica* de la naturaleza, totalmente independiente de esta "física matemática", E. Mach sostuvo que éste es el *único ideal* de conocimiento que nosotros poseemos con respecto a la naturaleza. Por otra parte, Mach combate toda realidad extrasensual y considera nula toda metafísica. Pero entonces, ¿cuál era la concepción mecánico-formal de la naturaleza en relación con este ideal de conocimiento? Sólo era un momento de transición, cuya importancia únicamente es *histórica.* Dicha en pocas palabras, la opinión de Mach es la siguiente: "Explicar" no es un *más* que aquello que la naturaleza pueda hacer unívocamente determinable en forma de leyes matemáticas, sino que es un *menos.* No significa conocer las "causas" de los fenómenos (es decir, las "razones" de la esencia y los factores decisivos de la existencia), sino que esta palabra "explicar" tiene sólo la *significación subjetiva del pensar con economía:* Significa referir algo relativamente desconocido a algo relativamente conocido como parte de lo conocido, o como modificación y cambio axiomático de lo conocido. Puede ser también, como lo formuló en la actualidad con notable rigurosidad M. Schlick, lo siguiente: *Conocer* sólo significa re-encontrar *algo* en un complejo, que ya ha sido previamente dado en ese complejo percibido, y designarlo unívocamente de la mejor manera posible, a través de un símbolo. Puesto que en la "historia" fortuita de la física occidental a partir de Galileo se estudian en primer término, desde el punto de vista *histórico-temporal,* los fenómenos de movimiento de masas ponderables, éstas y sus leyes son "conocidas" entonces "antes" que otros conceptos de la física. Como con-

[37] Naturalmente, también las magnitudes espaciales y temporales deben tener su lugar en estas leyes fundamentales, en su carácter de determinaciones *materiales.*

secuencia de ello, se trató de referir a los conceptos fundamentales y principios de la mecánica todos los fenómenos naturales, que eran menos conocidos. Pero se creyó, erróneamente, poder "explicarlos" ontológicamente mediante este procedimiento. Por lo tanto, si "casualmente" se hubiera procedido *inversamente,* si en "primer término" se hubieran estudiado por ejemplo los fenómenos de la luz y de la electricidad o los fenómenos acústicos, ¡se hubieran explicado con su ayuda los fenómenos de movimiento de las masas ponderables! Se hubiera echado mano de lo que sucedía en el ámbito de la óptica física, de la teoría de la electricidad, de la acústica, y se hubieran descubierto "analogías" con los fenómenos de movimiento de las masas ponderables. Si bien tales analogías son heurísticamente valiosas en el progreso de las ciencias[38], y sus métodos de constitución siguen exactamente el principio de economía del pensar y de las representaciones, es necesario exigir rigurosamente que sean eliminadas nuevamente del edificio *concluido* de la ciencia, puesto que de lo contrario son peligrosos para su progreso. Esto vale en primer término para las "analogías" mecánicas y para los "modelos", con los que se creyó "explicar" ontológicamente los fenómenos. Concluido el edificio de la ciencia, ¡elimínense pues todas las "hipótesis" y realidades suprasensibles, las sustancias, las causas, y las fuerzas! ¡Redúzcase entonces lo conocido a los datos medibles de los sentidos y a las ecuaciones matemáticas, es decir, a las llamadas "leyes naturales" que "limitan nuestras expectativas"!

La teoría de Mach contiene en gran número dificultades y contradicciones, que han sido ya largamente expuestas[39]. ¿De dónde surgen entonces las dependencias e independencias objetivas de los complejos de elementos y de sus cambios, cuando todo lo que posee nuestro espíritu se reduce a los "elementos" que, referidos al organismo y sus cambios, se llaman "sensaciones". ¡Porque las

[38] Ver especialmente los hermosos ejemplos de E. Mach en su libro *Erkenntnis und Irrtum.*

[39] Entre otros, ver el libro de Gerhard sobre la teoría del conocimiento de E. Mach; ver también mi crítica en *Der Formalismus in der Ethik,* segunda edición, páginas 424 y siguientes.

relaciones no son elementos sensoriales como "azul", "duro", "agrio"! ¿Si las producimos espontáneamente, cómo pueden entonces proporcionarnos la verdad sobre el *ser* objetivo? Pero si las "encontramos" en la intuición, ¿cómo es posible entonces sostener el sensualismo atomístico? Entonces ¿tampoco existen las intuiciones no-sensoriales? Los "elementos" y sus complejos, tal cual existen en el fenómeno de la percepción, ¿poseen entonces realmente una rigurosa legalidad que los liga recíprocamente? ¿O es que esa legalidad sólo es poseída por los objetos *reales* y *pensados* relativamente constantes y las unidades de proceso —en oposición manifiesta a las sensaciones inconstantes, fluctuantes, cuyos estímulos físicos *no son siquiera proporcionales a ellas*?[40] ¿La objetividad intencional transconsciente de la naturaleza no presupone acaso la aceptación de una legalidad natural (que "aparece" en las sensaciones, pero que nunca es reemplazable por ellas), no presupone entonces la realidad transconsciente de la naturaleza?[41] Ambas suposiciones contradicen la tesis de Mach. ¿Acaso no es exacto que Mach sólo pudo sostener que había referido la idea de sustancia al hecho de elementos = complejos de sensaciones relativamente constantes, porque *ya había* sustancializado y objetivizado *las mismas cualidades y sensaciones* puras?[42] Procedió aquí en forma análoga Hume. Además, en la forma en que Mach opera con el "principio de economía del pensamiento", no sólo introduce el error, hoy rigurosamente refutado (por E. Husserl y bajo otra forma por la psicología del pensamiento de la Escuela de Külpe), de negar las intenciones no-intuitivas de significación y los correlatos objetivos de estas intenciones en las cosas mismas. También considera tanto al concepto como a la ley sólo en

[40] Ver las explicaciones correspondientes de Carl Stumpf en su tesis académica *Die Einteilung der Wissenschaften.* (Berlín 1907).

[41] He de demostrar en el primer tomo de mi "Metaphysik" que sucede realmente lo primero, pero no lo segundo. El realismo crítico se equivoca cuando cree que la realidad transconsciente es un presupuesto de la axiomática natural (E. Becher, O. Külpe).

[42] Ver mi crítica de E. Mach en *Der Formalismus in der Ethik,* páginas 424 y siguientes.

su condición de "medio económico" para posibles impresiones de los sentidos. También en la "*aplicación*" del principio se oculta en Mach una curiosa contradicción. Si la admisión, por ejemplo, de una realidad transconsciente de la naturaleza (prescindiendo de sus otros fundamentos) es una admisión económica y el principio mismo de la economía del pensamiento es el principio supremo de la lógica, ¿por qué entonces lo combate Mach? ¿Lo mismo no rige acaso para la sustancia, la causalidad, y para la reducción mecánico-formal de los fenómenos? Al abandonar Mach su principio económico en el curso de estas cuestiones fundamentales, muestra un profundo escepticismo frente a su propio principio, incluso él mismo le da el golpe de gracia. Señala que no quiere concebir el mundo "*sólo*" económicamente, sino ajustarlo a los "*hechos*" mismos y pensarlo en forma puramente "*lógica*". Pero entonces la lógica no puede agotarse en el principio de economía. De esta manera queda reconocido virtualmente el principio de una "*lógica pura*". Tanto Avenarius como Mach se hallaron frente a la naturaleza y al presupuesto óntico del *principio económico* en un notable engaño. No hay duda alguna acerca de que este principio es un axioma totalmente teleológico. Si se atribuye al organismo psicofísico una "tendencia" a mantenerse mediante un mínimo de medios y de consumo de energías, *se ha abandonado ya en principio* la concepción mecanicista de la vida y del organismo, además de una estricta explicación psicológica asociacionista de las vivencias anímicas. Es decir: Se es *vitalista* en uno cualesquiera de los muchos sentidos ambiguos de la palabra. Pero ninguno de los dos pensadores proporciona en sus trabajos alguna indicación de que tuviese conciencia de este "criptovitalismo" de su filosofía. Sólo en H. Bergson *existe conscientemente esta relación*. Sólo en este caso, en el que se afirma el sentido exclusivamente práctico del mecanicismo en su forma más extrema, pero al mismo tiempo se aspira conscientemente a una imagen apráctica y *puramente teorética* del mundo, (quizás con el sacrifizio dell' inteletto), la legalidad mecánico-formal llega a ser sólo una subespecie "apro-

ximadamente" válida de tendencias vitales del *impulso vitalista* dirigidas teleoclinamente. Lo es con respecto a un corte temporal transversal del proceso del mundo (no con respecto al devenir y desarrollo del mundo), y se agregan las relaciones que muestran el carácter y el tipo de la causalidad concreto-histórica del desarrollo. Ni E. Mach, ni Avenarius, ni H. Bergson permiten concebir la forma de cómo es posible, en general, pensar en un mundo, de acuerdo con el principio económico, sin *presuponer constantes ónticas reales* en lo dado en la naturaleza. Un gran número de pensadores de los siglos XVII y XVIII (por ejemplo Leibnitz, Maupertuis y otros), admitieron un principio óntico real de la economía, a partir del cual intentaron elevarse a la "sabiduría" y a la "bondad" del creador de las cosas. La mayoría de las veces lo han hecho mediante razonamientos poco adecuados. El "príncipe du meilleur" de Leibnitz, que ha permitido que tenga lugar la creación de Dios y el proceso de la naturaleza —de acuerdo con el principio de un máximo de componibilidades de las cosas no contradictorias en sí—, es la forma "ontológicamente" más pura, más abstracta, de la lex parsimoniae, que ha encontrado este principio óntico. Para la mecánica y la física los principios pensados ónticamente, el del "menor efecto", de la "menor necesidad", de los "desplazamientos virtuales", del principio de inercia, serían entonces sólo las subespecies particulares de estos principios. Ya entonces se tuvo clara conciencia del carácter teleológico de este principio. A partir de la afirmación: "Dios" o "la naturaleza de las cosas" proceden de este modo, los modernos positivistas dedujeron: "el hombre piensa así". ¿Con razón? ¡Considero que no! Creo firmemente que el pensamiento de Max Planck [43] también debe considerarse filosóficamente. Éste establece una división de todas las leyes de la naturaleza en leyes estadísticas de la contingencia y leyes que expresan una necesidad dinámica. Permite así referir los principios supremos que determinan aquella necesidad dinámica en diversos

[43] Ver Max Planck: "Das Prinzip der kleinsten Wirkung" en *Physikalische Rundblicke*, Leipzig, 1922.

sentidos, al principio del "efecto mínimo". Planck nos mostró estos hechos mediante ejemplos altamente convincentes. El hecho de que esta referencia es posible, me obliga a considerar también otra cosa: Constituye una de las pruebas de verosimilitud que suelo considerar para la naturaleza, en sí no-mecánica (pero no por eso necesariamente organicista), del todo infraespiritual en su carácter de *totalidad*. Pues el principio del efecto mínimo —como fundamento supremo de los principios de la mecánica y de las leyes vitales, *al mismo tiempo*—, no es de ninguna manera un principio mecánico, sino uno *totalmente* teleóclino. De este modo todo lo que transcurre conforme a los principios mecanicistas, es convertido en un *elemento técnico* de una causalidad de tipo *teleóclino*. Sin embargo, esta causalidad no afecta necesariamente lo vital y lo orgánico. Pero entonces el principio subjetivo de economía del pensamiento, que tiende a fundamentar todas las proposiciones lo más simplemente posible, es sólo un caso especial de este principio teleóclino *cósmico*. Es sólo una adaptación al principio ónticamente válido del efecto mínimo. Por supuesto que no debe ser confundido con el "principio psicológico de economía", que establece que nuestra alma se inclina a referir lo desconocido a lo conocido. Ello porque sucede que la mayoría de las veces las razones simples de las verdades no son halladas psicológicamente en *primer* lugar, sino en general en *última* instancia. En este caso rige la regla de Aristóteles, que establece que aquello que es "primero en sí" es "segundo para nosotros".

Si de acuerdo con estas consideraciones examinamos un poco más determinadamente el juicio de Mach sobre el valor del conocimiento de la ciencia natural mecanicista, observamos que va mucho más lejos de lo que corresponde. Si realmente tuviera razón en su juicio de la "casualidad histórica" de la antigua tendencia de la ciencia natural de los siglos XVII y XVIII (incluso el siglo XIX hasta Lord Kelvin y Helmholz), entonces estaría absolutamente equivocado en su apreciación mecánico-formal del mundo. Esa tendencia consideraba a la física, a la química, etc, como un caso especial de

la mecánica de masas extensas, y hoy en día ha sido abandonada totalmente por la ciencia natural. Pero de ninguna manera ha sido abandonada la apreciación mecánico-formal del mundo, ya que se manifiesta a través de una inclusión de la mecánica de las masas ponderables en la teoría de la electricidad, pero también a través de las teorías general y especial de la relatividad. Porque ésta no presupone ni la admisión de una determinada "cosa" absolutamente constante, ni una determinada ley del movimiento, sino nada más que *las coherencias esenciales* que se fundan en el *espacio*, el *tiempo* y el *movimiento* como *datos últimos*. Sin embargo, debemos llamar *mecanicista* a esta teoría "mecánico-formal" de la naturaleza que rige la física hoy en día, en la medida en que si bien nunca constituye la *esencia* de los fenómenos de la naturaleza, *sí* constituye en cambio las coincidencias mensurables de éstos en el espacio y en el tiempo y las leyes de estas coincidencias, de las cuales deben considerarse dependientes los fenómenos de su existencia y no-existencia, de su ser y de su no-ser casuales. El espacio, el tiempo, el movimiento, sea cual fuere la forma de su captación, siempre mantienen frente a todas las cualidades una *supremacía específica* —una supremacía que no necesariamente es del *ser* (en el sentido de una teoría de la naturaleza "subjetiva" de las cualidades, formas, estructuras, valores, metas y fines), pero que en todos los casos reclama una *consideración* en la investigación. Pero este hecho no puede ser comprendido en la teoría sensualista de los elementos de Mach, puesto que para ella el espacio, el tiempo y el movimiento son dados en la misma forma que lo azul, lo salado o lo duro.

Tampoco la corriente histórica de las cosas habla en favor de la tesis de Mach sobre la relatividad "histórica" de la ciencia natural mecanicista. Su tesis no explica, por ejemplo, que el programa formal de una explicación mecanicista de la naturaleza *se adelante tan impetuosamente* a la ejecución efectiva de ese programa. Ya en la Edad Antigua los sabios Demócrito y Leucipo desarrollaron un programa universal de la ciencia natural. Sin embargo, los fenómenos del movimiento no eran precisamente "conocidos" por

ellos, es más, en el sentido de la ciencia positiva les eran totalmente *desconocidos*. Especialmente desde Galileo y sus precursores (que las investigaciones de P. Duhem nos han hecho conocer con mayor exactitud), el programa y el *esquema formal* de esta concepción del mundo *se ha adelantado* considerablemente a sus realizaciones efectivas, en los aspectos especiales de la química, de la física, de la biología, de la ciencia del alma (en su calidad de psicología asociacionista). Surge entonces que las cosas ocurren precisamente a la inversa de lo que Mach postulaba. Los fenómenos de movimiento de los cuerpos ponderables fueron *necesariamente "conocidos" y estudiados* en primer término, incluso históricamente. La razón es que el esquema formal lógico de esta concepción del mundo *existió de antemano* en los fundadores de la física y la dinámica modernas. Antes de ser una hipótesis particular, ya había sido una prototesis general, y mucho antes de que la posibilidad de su ejecución empírica fuera señalada en sus aspectos particulares (surgiendo en consecuencia, sucesivamente una acústica, una teoría del calor, una óptica, etc., de carácter mecánico). También la tenacidad con que este ideal de conocimiento de la experiencia, de la observación, de la medición —condicionado muchas veces por la *terquedad* y no por desarrollo genético de la experiencia— ha sido asegurado entonces mediante un *audaz acto volitivo* en épocas en que las "pruebas" o incluso los indicios eran absolutamente mínimos, muestra claramente que Mach no ve correctamente la marcha general de las cosas, ni siquiera en su aspecto *histórico*. Visto en su totalidad, el estallido *sumamente repentino* de este esquema del conocimiento del mundo, en oposición con el dominio casi bimilenario de la teoría totalmente opuesta —la concepción organológica del mundo sostenida por Aristóteles— no se podrá explicar sencillamente mediante el hecho de que repentinamente a alguien se le ocurrió "estudiar" (por casualidad) "detenidamente los fenómenos del movimiento". La teoría aristotélica *trasladaba* todos los fenómenos primitivos, todas las formas del ser y *todas las formas del devenir* de la vida orgánica, también al

mundo espiritual y al inanimado, siendo de esta manera esencialmente *contemplativa y apráctica.* Por lo tanto, si la concepción mecanicista del mundo *no es sólo un producto* de la lógica ni de las matemáticas, ni resulta de una experiencia y observación indubitables "puramente" aprácticas, entonces debe poseer un fundamento y una posibilidad de origen, que se arraigan en general *mucho más* profundamente *en las cosas y en el hombre,* que lo admitido por Mach en su teoría de la contingencia histórica.

Quizá Mach ha señalado "in concreto" en sus exposiciones históricas, más que cualquier otro, justamente el camino correcto para la comprensión histórica del origen de la ciencia natural mecanicista en el moderno pensar occidental. Lo hizo a través de una comprobación reiteradamente citada en sus obras, a saber: La mayoría de los experimentos fundamentales surgieron *por sí mismos* a raíz de problemas y metas *técnicas.* Por consiguiente, al comienzo del origen de aquel esquema del pensar hay una nueva *voluntad* de dominio sobre la naturaleza, una nueva *creencia* en la posibilidad total de realización de esta voluntad de dominio. El origen mismo de esta "creencia" no intelectiva, de que la naturaleza debe ser así y ser pensada así de modo que ella sea dirigible, dominable, determinable por la voluntad y movimiento del hombre —éste es, indudablemente, el hecho que nos explica el estallido tan repentino de aquel esquema. Ese origen constituye un ethos y una nueva estructura impulsiva del hombre, *que trae como consecuencia* un nuevo tipo y una nueva forma del *pensar.* A pesar del germen pragmatista de su teoría, Mach no fue lo suficientemente pragmatista como para reunir sus muchas observaciones individuales de este tipo sobre la condicionalidad técnica del progreso del saber en una teoría concreta. No logró concretar un conocimiento esencial en el sentido de que la concepción orgánico-contemplativa del Mundo sustentada en la Edad Media no sucumbió ante la regla de "explicar" lo desconocido mediante lo conocido, sino ante esta nueva voluntad de dominio de la naturaleza, o mejor dicho, ante esta nueva *valoración* del dominio del hombre so-

bre la naturaleza. Esta idea soberana de dominio aparece en la teología (voluntarismo de los escotistas, el protestantismo, especialmente el calvinismo y el puritanismo con su acrecentamiento excesivo de la voluntad de poder que ostenta Dios), en las teorías "del hombre" como ser la psicología (psicología de asociación), en las teorías del estado y de la sociedad (Bodino, Maquiavelo, Hobbes), en la política (mercantilismo y desarrollo de la idea del estado absoluto y del concepto de soberanía, teoría del equilibrio) —en forma tan *originaria y simultánea* como en el conocimiento mecanicista de la naturaleza. También el atomismo formal del objeto a dominar y la disolución de la idea objetiva de la forma aparecen simultáneamente en el conocimiento de la naturaleza (de donde surge el nominalismo) y en la concepción del estado y de la sociedad (singularismo atomístico y atomismo), en la biología (Descartes) y en la psicología (psicología asociacionista y teoría del mosaico) [44].

Pero prescindamos de todo lo histórico y busquemos ulteriores fundamentos del error gnoseológico de Mach.

Existe una profunda raíz escondida de la consideración mecánico-formal del mundo (y del perfeccionamiento de sus niveles), que no se fundamenta en una ubicación particular de la historia de la investigación y de aquello que ha sido "conocido" en primer término. Por el contrario, se basa en una ley *condicionada prácticamente* y al mismo tiempo *biológicamente universal*, relativa a los modos de formación de la imagen natural del mundo humano. Por lo tanto, está condicionada por la percepción natural. Esta raíz es históricamente constante, no variable. No se halla ni en la naturaleza de las cosas absolutas (como pretende el materialismo ingenuo), ni en la lógica pura o en la lógica trascendental y la matemática pura (Kant). Pero *sí* se halla en las leyes más generales, según las cuales la estructura del medio ambiente y la percepción natural o el pensamiento natural de esta estructura *forma y*

[44] Ver las explicaciones que sobre el tema damos en nuestro tratado *Zur Soziologie des Wissens*. (Ver cita del prefacio).

debe formar a todos los seres vivientes que sea *posible*, y que de algún modo poseen una percepción natural y un mundo circundante. También podemos decir: La consideración mecanicista del mundo y su "esquema" no *es el resultado de la experiencia* de nuestros sentidos humanos casuales, sino que se le opone "a priori". Pero sólo es "a priori" para toda aquella experiencia posible que es *"importante"* y *"significativa"* para los movimientos espontáneos *útiles* de un ser viviente en general, o sea los movimientos *práctico-motores*. Pero de ninguna manera es "a priori" para *todo* conocimiento posible, para toda intuición y todo pensar posibles del mundo en general. Tampoco es un *"a priori" racional* —como había pensado Kant—, ni un "a priori" del hombre en general, sino un a priori "universalmente válido" y *condicionado biológicamente*, dentro de los límites de esta relatividad de la existencia y de la esencia de los objetos. La concepción mecanicista del mundo tampoco es un "a priori" para el hombre en general; en particular no lo es para el conjunto de rasgos esenciales que hacen que el hombre sea "hombre" (animal rationalis). Esta aprioricidad existe sólo para el hombre como homo faber o como animal práctico-inteligente. Por lo tanto, se trata de un *a priori* de la *inteligencia práctica*, y de la estructura instintiva que la condiciona, y que al mismo tiempo condiciona la formación de nuestro mundo natural perceptivo. Pero la consideración mecanicista del mundo sólo puede llegar a ser un programa consciente no-natural (sino científico-artificial) de la contemplación del mundo, allí donde el *dominio* consciente y *espiritualmente anhelado* sobre la naturaleza, —por habérsele adjudicado un valor supremo— allí donde el axioma de la *finalidad técnica constituye el principio de selección* para los objetos de acuerdo con la existencia y la esencia, que pueden considerarse como variable independiente de los fenómenos de la naturaleza.

Estudiemos en forma particular cada uno de estos axiomas:

E. Mach pasó por alto que la ley de formación y la ordenación de la fundamentación de los hechos, son estrictamente los mismos en ambos tipos de concepción del mundo. Incluso, que el esquema

de la objetividad mecánico-formal no es otra cosa que la *ley idealizada y llevada a lo absoluto* de la ordenación de hechos, propia de los hechos de la concepción natural del mundo —sólo con abstracción del antropocentrismo natural. Por lo tanto, asimismo con abstracción de la peculiaridad de la organización sensible *específicamente* humana, de todas sus peculiaridades específicas y de *todos los contenidos sólo dependientes de ella.* Ello sucede por inexpresable que sea el alejamiento del contenido sensorial de la imagen mecánico-formal física del mundo y de la posición real de este contenido sensorial, con respecto a la insuficiencia de los hechos que ingresan en el mundo circundante natural del hombre y de su percepción. Este hecho puede demostrarse aquí y allí, para todos los datos fundamentales: realidad, valor, tiempo, espacio, movimiento, sustancia, fuerza, uniformidad del acontecer, y para el rol de las cualidades, relaciones, formas y estructuras. Precisamente el error fundamental, que Mach compartió con D. Hume e I. Kant, fue admitir que los "elementos" o las "sensaciones" estaban "dadas" genéticamente y de acuerdo con la ordenación del origen de la experiencia en forma primaria y puramente "receptiva" (es decir, sin que codetermine su realización un determinado esquema de la atención impulsiva ya dirigida a él). Supone que sólo luego son elaboradas o "comprendidas" en las unidades materiales estructurales y en otras unidades complejas. Pero en realidad sucede exactamente lo contrario: Las sensaciones o cualidades particulares son siempre *"dadas con posterioridad"* a un *esquema* típico consecuentemente *dado de antemano*, por medio de *actos* espontáneos de la atención instintiva, por la predilección y el interés *previo*. Por otra parte, ese *esquema* no es sensorial, sino "intuitivo". En condiciones idénticas de estímulo y con procesos nerviosos centrípetos estrictamente idénticos, las sensaciones o cualidades particulares son dadas *con posterioridad* en la medida y en cuanto son los medios que han de llenar "in concreto" este esquema, u ocupar las lugares abiertos y vacíos. Además, asumen su carácter de símbolos para la existencia y no-existencia de

algo real en éste o aquel esquema especial, que pertenece a la estructura del medio ambiente de un animal.[45] Unido de un modo estrechísimo e incluso necesario con el citado error de Mach, hay otro. Los datos de la intuición inmediata –o aún del "tener" inmediato– que realizan los conceptos fundamentales de la concepción mecanicista del mundo, serían extraídos posteriormente de los "elementos" o serían ellos mismos tales elementos (por ejemplo, las sensaciones espaciales, las sensaciones de movimiento que postula Mach). E. Mach pensó eventualmente, a raíz de la crítica a la conocida exposición de Du Bois-Reymond sobre los "límites del conocimiento de la naturaleza" (una exposición filosófica carente de todo valor, de este excelente fisiólogo y gran retórico), que no se podía responder con "ignorabimus" a la cuestión acerca de cómo, a partir de los movimientos moleculares del cerebro, se desarrollan "sensaciones" tales como azul y salado. Opina entonces que sólo tiene sentido la cuestión de cómo, a partir de nuestras sensaciones, llegamos al concepto de movimiento, y luego a los diversos conceptos referentes a las unidades de materia. No podemos utilizar los conceptos de movimiento de los elementos mínimos de materia para "ascender" hasta nuestras sensaciones, sino que debemos "descender" de estos conceptos hasta nuestras sensaciones, y explorarlas en carácter de datos últimos.

Como intento contra la ciencia mecánico-dogmática de la naturaleza, expuesta por Du Bois-Reymond, esta ingeniosa inversión de la posición del problema significó seguramente un progreso importante, que estuvo a cargo de E. Mach. Pero si éste, sobre la base de estos mismos principios, también creyó ver un camino por el que podríamos llegar desde los "elementos" puros hasta los fenómenos y hasta los conceptos del movimiento y el resto de los conceptos fundamentales de la física, considerados desde *su* punto de vista, entonces cayó, lamentablemente, en un profundo error.

Haber superado este error, es el mérito más significativo del *pragmatismo metódico,* al que me dedicaré a continuación.

[45] Con tal fin, ver las excelentes exposiciones de Uexküll en su libro: *Umwelt und Innenwelt der Tiere*. Berlín 1909.

IV

EL PRAGMATISMO METÓDICO

Una serie de físicos, que en realidad no son filósofos sino pragmatistas metodológicos, van más allá del sensualismo de elementos propuesto por Mach, que caracterizamos y criticamos en nuestras consideraciones anteriores. Exageran el juicio y la concepción del punto de vista mecánico-formal de la naturaleza, dedicándose por ahora sólo a su especialidad, la física teórica. Considero que entre ellos se encuentran Maxwell, Boltzmann, Lord Kelvin, quizá también Einstein, al menos en el primer período de su investigación, durante el que estableció la teoría especial de la relatividad, partiendo de los trabajos de Michelson ("simultaneidad"). La diferencia entre este grupo de investigadores y Mach reside en el hecho de que ellos, en oposición con él, estiman que es necesaria —más aún, permanentemente necesaria—, una reducción mecánico-formal de los fenómenos de la naturaleza. Por lo tanto, no quieren eliminar simplemente esta reducción, para conservar nada más que los hechos de observación y medición, y su formulación en ecuaciones funcionales. Pero la *diferencia* más profunda con el antiguo racionalismo reside en el hecho de que *no consideran* esta reducción como *unívoca.* De acuerdo con sus puntos de vista, para todo conjunto de fenómenos naturales puede darse un número ilimitado de "modelos mecánicos" distintos —una expresión favorita de Maxwell—,

con cuya ayuda aquéllos pueden igualmente ser "explicados" correctamente. Su simplicidad y su facultad de estimular problemas y al mismo tiempo la posibilidad de asegurar la más estricta unidad en el concepto físico del mundo, determinan entonces algo así como un principio de selección entre estos "modelos". *Este punto de vista metodológico y gnoseológico comparte* el espíritu constructivo del antiguo racionalismo y realismo, tal cual dominó la época que transcurre desde Newton hasta Helmholtz. Con Mach y el positivismo sensualista comparte el hecho de que no atribuye a sus "modelos" la significación que le correspondería, en el sentido de reproducir, más allá de los fenómenos de la naturaleza, una realidad determinada, para la cual *es necesaria* precisamente la *univocidad.* Se presupone entonces como axioma que para explicar los fenómenos de la naturaleza, *siempre debe ser posible* construir un modelo mecánico[47]. Desde su punto de vista, E. Mach no puede aceptar esta tesis, puesto que según él las cualidades primarias no tienen *ninguna* preeminencia ontológica *ni efectiva,* frente a las cualidades secundarias. Por otra parte, sostiene que la concepción mecanicista de la naturaleza sólo debe ser una contingencia histórica. En lo que se refiere a la axiomática teórico-física de los principios (y de la misma manera la axiomática matemática), este nuevo punto de vista sobre la validez de la teoría mecánico-formal de la naturaleza comparte también el criterio general de los pragmatistas filosóficos. Éstos sostienen que a las proposiciones que formulan los principios y axiomas no corresponde nada que surja de las relaciones *objetivas,* que no le corresponde ninguna "verdad de por sí", sino que se trata de "definiciones implícitas" elegidas prudentemente. Esas definiciones han sido elegidas de modo tal que las proposiciones y teoremas hallados, en virtud de derivar de las mismas, corresponderán a la relación lógica más simple no-contradictoria. Y lo mismo rige para los elementos últimos de las "materias" y de las "fuerzas" que se deben admitir. Ellos son y siguen siendo siempre *relativos* a la explicación del dominio especial del fenómeno, con el cual tiene que ver en

[47] Por ejemplo, el modelo atómico de Niels Bohr.

cada caso la física y la química. De acuerdo con esta teoría del conocimiento, no existen elementos últimos "absolutos" de la materia. La responsabilidad del hecho de que no podamos determinar estos "elementos absolutos" no reside tampoco en falencias de una investigación cuyo ciclo no se ha cerrado aún. Más bien debe admitirse que la indivisibilidad misma es un concepto esencialmente *relativo* (moléculas, átomos, electrones positivos y negativos) referido a las *relaciones* y *fuerzas* determinadas axiomáticamente.

La *significación filosófica,* bastante oscura, de estos puntos de vista circunscriptos sintéticamente, aparecerá sólo cuando respondamos a tres cuestiones, de fundamental importancia. Estas cuestiones no han sido contestadas ciertamente por los investigadores nombrados, que por otra parte no eran filósofos, sino activos físicos.

1) ¿Por qué (en oposición con E. Mach) *resulta permanentemente necesaria* una reducción mecánico-formal de los fenómenos de la naturaleza?

2) ¿Por qué y cómo ésta siempre es *posible*?

3) ¿Por qué nunca puede ser *unívoca*?

Si la teoría motora de la percepción sensorial y del pensamiento es exacta, no podemos percibir y observar eo ipso *ningún* estado de la naturaleza, sin que el mismo objeto, en el que es dado el referido estado, *determine* la concreción de algún *movimiento* hacia nuestro organismo físico (en el sentido más amplio, un "estímulo"). Pero este movimiento, por lo menos en el comienzo, determina un "contramovimiento", es decir, una conducta motora frente a este movimiento. Sólo este proceso cíclico, movimiento y contramovimiento, corresponde entonces al contenido de la percepción. Todas las ideas posibles que nos hagamos sobre la naturaleza, pueden referirse entonces en forma permanente sólo a los movimientos y sus posibles relaciones que resulten adecuadas para producir tales contramovimientos, o bien proyecciones y esquemas intuitivos y conceptuales de éstos. La naturaleza, en su carácter de esencialidad casual (como hecho hic et nunc), sólo se nos puede presentar como

estímulo posible, directo o indirecto, para nuestra conducta motora[48]. La idea no está entonces en una relación intencional directa con lo real en sí y con la esencia real de la naturaleza, sino en una relación causal. Este vínculo causal gobierna por cierto nuestra conducta motora voluntaria o involuntaria con respecto a aquellos movimientos que *posibilitan* cualquier percepción que es dable esperar a partir de la percepción presente. Pero *"coincida"* o no coincida además el pensamiento presente con lo real que aparece en la percepción, es un hecho totalmente indiferente para el *valor de rendimiento* que provocan en nosotros tales movimientos espontáneos, a través de los cuales podemos dominar aquellos posibles movimientos eficientes originados en el estímulo. Estos últimos están dirigidos, por otra parte, a un sujeto que puede cambiarse arbitrariamente (y por cierto de acuerdo con fines variables arbitrarios). La necesidad de una explicación mecánico-formal de la naturaleza traería por lo tanto como *consecuencia* el hecho de que no podríamos percibir ni concebir nada que no hiciera aparecer en nosotros un posible *impulso de movimiento* y que no pudiera exteriorizar para nosotros un movimiento provocado por aquel estímulo (prescindiendo de su ser y de su esencia en sí mismos). La necesidad mecánica de una reducción de los fenómenos de la naturaleza está por lo tanto totalmente asegurada con esta doble condición que posibilita que aquéllos puedan llegar a ser para nosotros objetos de una *posible* experiencia. Bajo el presupuesto de la teoría motora de la percepción y de la inteligencia, *concebir a la naturaleza* en su verdadera dimensión no significa otra cosa que obtener una imagen basada en un modelo mecánico, mediante el cual producimos directamente los fenómenos en la naturaleza "como fenómenos estrictamente idénticos", o podemos al menos pensarlos como producidos.

48 Ver al respecto la obra de Henri Poincaré: *Wissenschaft und Hypothese,* Leipzig, 1906. (Hay traducción al castellano, aparecida con el título de *La ciencia y la hipótesis,* Colección Austral, Espasa Calpe, Bs. As. (N. del T.)

Boltzmann [49], ha formulado las mismas ideas en forma más rigurosa y clara que Maxwell. En su exposición sobre los métodos de la física teórica, Boltzmann diferencia tres métodos principales:

1) El método empírico-inductivo, en el que se parte de los hechos de observación y se determina así un concepto, (por ejemplo: el de "masa"), de modo tal que se omiten propiedades sucesivas de un cuerpo dado que no tienen influencia en las leyes que se debe investigar. (Así, por ejemplo, se elimina el factor peso diferente a alturas distintas, cuando se trata de investigar las leyes de la caída libre sobre la Tierra.)

2) El método "euclidiano", en el que se razona a partir de principios que se considerarán a priori en forma evidente y unívoca.

3) El método aplicado en *su propia* mecánica, en el que se establecen supuestos arbitrarios, que no necesariamente deben ser evidentes y apriorísticos, pero que se eligen de tal modo que las teorías y los hechos conocidos se derivan de ellos de la manera más simple posible. Por consiguiente, Boltzmann establece: "Ni la lógica, ni la filosofía, ni la metafísica, *sino el hecho,* deciden en última instancia si algo es verdadero o no. Por lo tanto, no considero que las conquistas de la técnica sean desechos accesorios de las ciencias naturales, sino que las considero como *pruebas lógicas.* Si *no* hubiéramos logrado estas conquistas prácticas, *no sabríamos* cómo se debe razonar en determinados aspectos. Sólo los razonamientos que tienen consecuencias prácticas son correctos". Esta misma concepción del asunto aparece, con idéntica rigurosidad, en el siguiente párrafo del físico W. G. Franklin, citado por W. James: "Creo que la concepción más enfermiza de la física, aunque sea sostenida por un sabio, es la que considera a la física como la 'ciencia de las masas, de las moléculas y del éter'. La concepción más sana, en cambio, aunque no pueda ser totalmente propia de un sabio, es la que considera a la física como la 'ciencia'

49 S. L. Boltzmann: *Populäre Schriften,* Leipzig, 1905.

de los medios para llevar las cosas a nuestro poder y ponerlas en movimiento" (*Science,* 2 de enero de 1903).

A través de lo dicho, ya se vislumbra la mayor diferencia entre esta teoría y esta concepción, con las teorías de Mach o Avenarius. Mientras que aquellos teóricos sensualistas del conocimiento no pueden dar ninguna razón acerca de por qué y cómo el fenómeno fundamental del movimiento ha sido la última variable independiente de toda la explicación moderna mecánico-formal de la naturaleza (su máxima posibilidad en esta cuestión es sostener sólo que se trata de "una contingencia histórica"), la concepción arriba citada *tiene razones muy valederas.* Porque el movimiento no es para ella —como sostiene E. Mach— un contenido sensible o un "elemento" entre otras sensaciones y elementos "arbitrarios", sino que es *objetivamente* (como movimiento del estímulo) y *subjetivamente* (como innervación motriz o esquema conceptual del movimiento), *la condición fundamental máxima y necesaria para la producción* de todas las sensaciones y percepciones *posibles.* Pero también resulta evidente la diferencia —y superioridad— de esta concepción, frente al antiguo racionalismo que responsabiliza de toda posición especial del fenómeno del movimiento a un motivo puramente lógico, y afirma que "captar la naturaleza" *en una forma no contradictoria* y captarla *mecánica y formalmente "es una misma cosa".* En lugar de principios lógicos aplicados sin duda erróneamente, surge aquí un *axioma* que determina la *unificación* de todas las posibles percepciones de cualesquiera *seres vivientes percipientes.* Esta ley establece que la percepción, y también la "inteligencia" que proyecta los esquemas de movimiento, no es más que un *acto intermedio* entre la *acción* de la naturaleza sobre nuestro sujeto psicofísico y la *reacción* de este sujeto sobre la naturaleza. Esta teoría comparte con la teoría de Kant ante todo un principio importante: *Las condiciones de la experiencia de la naturaleza deben contener en sí mismas también las leyes supremas de su explicación por medio de la ciencia.* En última instancia es el *origen* de nuestra experiencia de la naturaleza —sobre todo el *origen esencial axiomá-*

tico (independiente de todas las particularidades individuales de los sujetos susceptibles de tener experiencia) —, la que debe servir de guía para la explicación de la naturaleza como *objeto* de esa *experiencia posible* y no como *objeto en sí*.

Sólo es *nueva* la conclusión de que precisamente esta experiencia está condicionada en forma *práctico-motora*. Lo es en el sentido de la doble dirección indicada precedentemente, y tanto como percepción e intuición espacial o temporal, o como pensamiento. De este modo, en un sentido último, la teoría encuentra una nueva aplicación fundamental de aquel gran principio Kantiano.

Además, es *nueva* la determinación de la relación del *movimiento* con el espacio y el tiempo. En los trabajos de Kant —al igual que en los de Newton relativos al mismo asunto— debemos *pensar* los movimientos y sus leyes que deben admitirse de la naturaleza, *de modo tal* que los juicios sintéticos a priori que son posibles a través de la intuición pura del espacio y del tiempo, se *conserven incondicionalmente*. Pero de acuerdo con *nuestra* teoría, en la que el espacio y el tiempo *se derivan* de los fenómenos del movimiento, debe procederse a la inversa. Se establecen allí en cada caso dimensiones diversas del conjunto del movimiento posible. Allí, el espacio y el tiempo deben ser *pensados* de tal modo que los movimientos y sus leyes se *conserven* y se mantengan *admisibles* [50].

Pero según esta concepción del percibir y del pensar, la necesidad de la explicación mecánico-formal de la naturaleza condiciona también la existencia de una *posibilidad segura* de encontrar en todo caso algún modelo mecánico para la explicación de un fenómeno de la naturaleza. Pues esta posibilidad debe existir *necesariamente*, cuando el fenómeno externo e interno del movimiento —sean cuales fueran los datos sensoriales en los que se presenta— *no posee ninguna primacía esencial*, pero *sí* una *primacía existencial* o una *primacía* en la ordenación de todo otro dato perceptivo posible. Sin embargo, esta primacía existe en un doble sentido. En

[50] Ver también lo que sigue.

primer término, sabemos que los trayectos espaciales y temporales, cuyos niveles de sensibilidad son tales que nuestros órganos captores ya no pueden discernirlos, *resultan sin embargo diferenciables* como trayectorias de movimiento (o como alteraciones), *dentro* del régimen y de las modalidades operativas de los sentidos.

Por otra parte, también la comparación entre dos trayectos cualesquiera que, estando en reposo, no proporcionan vivencia alguna de diferenciación, *sí* proporciona tales vivencias cuando estos trayectos están dados como trayectorias de movimiento [51]. Por lo tanto, el minimum sensible es considerablemente más pequeño para los movimientos, que para todas las otras impresiones que en general podemos obtener de la naturaleza. Pero en segundo término, la teoría motriz de la sensación y de la percepción muestra que también la vivencia de una actividad motriz modificada (en forma de cualquier impulso instintivo) *precede como condición necesaria* a toda nueva percepción. Por otra parte, también la ordenación de estos impulsos instintivos *precede* al material de la percepción, determinada en forma puramente cualitativa, modal y sensitiva. (A esta percepción se refiere el *ordenamiento* —todavía independiente del contenido de la sensación— de la *divisibilidad* constitutiva del lugar espacial del contenido de la sensación, necesarias para la formación de una percepción espacial. Esta divisibilidad se manifiesta tanto en la *simultaneidad* como en la *sucesión*. También el *orden* constante de estos lugares espaciales es *independiente* del cambio de la sensación.)

Pero resulta evidente que *por principio* debemos referir los fe-

[51] Desde el descubrimiento de la diferencia existente entre el sentido del tacto y el sentido que permite captar las vibraciones, hecho por D. Katz, y la correspondiente diferenciación de los umbrales de sensibilidad para ambos, sabemos que la vivencia de movimiento que encierra el sentido de vibración tiene primacía absoluta sobre el sentido del tacto. El umbral de vibraciones está tan considerablemente por encima del umbral correspondiente al tacto, que Katz denomina a aquel "sentido a distancia". La primacía ya surge en sus datos más simples: "liso", "áspero", frente a las cualidades táctiles "duro", "blando".

nómenos naturales a *aquel* elemento que oficie de variable independiente (de su posible experiencia) y que en el orden de lo dado esté *pre*dispuesto legalmente en forma más *rigurosa* e *incondicional* para cualquier fenómeno natural. Ello resulta lógico cuando las metas y los motivos de nuestra *explicación de la naturaleza* están determinados por un orden legal por esencia del conocimiento y de la experiencia de ésta, y no por un orden desconocido del *ser* de la naturaleza y no determinable por una posible observación. Por lo tanto, un modelo mecánico-formal debe ser siempre *posible* como fundamento gnoseológico de cualquier fenómeno de la naturaleza, ya que el fenómeno, a partir de cuyo material se construyen todos los mecanismos formales con ayuda del pensar relacionante (el fenómeno de movimiento), *es previamente dado* a todos los demás fenómenos posibles de la ordenación de hechos. Por lo tanto, ni una "fundamentación" óntica del movimiento en relación a todos los demás fenómenos, ni una "comprensibilidad" lógica y matemática hipotéticamente mejor, ni la "contingencia histórica", ni las "analogías" arbitrarias (Mach), *hacen entonces siempre posible* la explicación mecánico-formal. Por el contrario, es precisamente esta *ley de la ordenación de los hechos* la que sigue perdurando siempre, de cualquier modo que la naturaleza estuviese conformada en sí misma o por sí misma.

Pero también la tercera tesis surge a partir de esta concepción de la explicación mecánico-formal de la naturaleza, e incluso resulta necesaria desde el punto de vista esencial. Sostiene que a pesar de la *necesidad y de la posibilidad absolutamente garantizada* de una explicación mecánico-formal de la naturaleza, esta explicación *nunca* puede ser unívoca. Sólo cosas tales como "unidad de la imagen del mundo", "simplicidad, economía, practicidad y fuerza lógica expresiva" de los principios elegidos para el mayor número posible de proposiciones y teoremas, asegurados de distinta manera (o sea puntos de partida del valor de conocimiento de las teorías totalmente independientes e indiferentes para la verdad objetiva óntica), permitiría y exigiría una *selección* entre modelos mecánico-

formales igualmente aptos desde el punto de vista lógico. En principio, esta falta de univocidad, e incluso el hecho de que todo modelo mecánico sea sustituible por un número infinito de *otros* modelos mecánicos que ofrecen *la misma* explicación, *sería naturalmente imposible* a priori, si el movimiento disfrutara, frente a los demás fenómenos de la naturaleza, *de una posición de privilegio óntica o puramente racional* —de una preeminencia "conceptual"—. Precisamente desde el punto de vista objetivo, también la explicación mecánico-formal debe ser de una *univocidad estricta.* De todos modos, la cuestión es totalmente distinta cuando un ordenamiento necesario e inviolable *exige* y al mismo tiempo *posibilita* para todo ser viviente y en todas partes la explicación mecánico-formal. Ello sucede aunque se trate sólo de un *"ordenamiento de los hechos"*, un ordenamiento, por lo tanto, no de la naturaleza como objetividad en sí, sino de la naturaleza "sólo" como *objeto de una posible experiencia.* Porque en este caso, para cada fenómeno de la naturaleza no debe existir in concreto *una* explicación mecanicista, sino que pueden fundarse en él una cantidad ilimitada de mecanismos, tantos como sean concebibles. En principio, sería exactamente igual que pensar, para un mismo fin técnico, *la posibilidad de construir* un número ilimitado de "máquinas". La ambigüedad de una explicación mecanicista de la naturaleza es en estos casos la *consecuencia* del hecho de que una ley esencial del ordenamiento de los hechos —válida para toda percepción arbitraria de un proceso de la naturaleza—, sea la *razón suprema* de la constructibilidad *concebible* del modelo mecánico. Mediante la aplicación de ese modelo mecánico podemos intervenir prácticamente en la naturaleza, de modo que nuestras expectativas basadas en este modelo se cumplen y confirman mediante las percepciones futuras. El modelo mecánico en sí no es y no debe ser entonces de ninguna manera una *reproducción* de una realidad existente fuera de nuestra conciencia, ni tampoco una nueva estructura relativa de tipo formal, cuyos "lugares" serían ocupados sólo en sentido subjetivo por nuestros contenidos humanos sensibles. Por así decirlo, sería traducible al lenguaje y aplicable a los índices

de cualquier sistema arbitrario de funciones y de órganos sensoriales de seres orgánicos, pero *coincidiría*, unívoca e idénticamente con una estructura de relaciones mecánico-formales existentes *por sí mismas*. Más bien se trata de una construcción puramente conceptual, que *no implica gran importancia* para la realidad de la naturaleza y de su consistencia real, sino sólo para la *coincidencia de nuestras expectativas y de las futuras percepciones que le corresponden*. Pero lo que permanece idéntico en la serie de todos los modelos —a través de los cuales se puede construir el mismo fenómeno natural como consecuencia de ellos—, sólo son las mismas *ecuaciones funcionales* que dirigen a todos estos modelos en conjunto y sólo tienen un lugar como *cifras abstractas* entre las magnitudes de espacio, tiempo y movimiento. Sólo para éstas, y no para los modelos mecánico-formales persiste la exigencia de la *univocidad*.

Eso mismo, sólo que en otra forma, lo expresa el axioma que sostiene que en el hecho de una explicación plenamente ideal de la naturaleza mecánico-formal *no sería unívocamente determinable* ningún fenómeno de la naturaleza en la plenitud de su intuición esencial. Por otra parte, ésta sería una explicación que nos permite, por lo tanto, dominar arbitrariamente a la naturaleza. Podría darse siempre un número ilimitado de naturalezas intuitivas, fundamentalmente distintas, *que responderían a una misma explicación mecánico-formal* ideal de la naturaleza. La célebre fórmula que Laplace estableció acerca del mundo, en ningún caso determinaría entonces a *todos* los fenómenos de la naturaleza, *en forma unívoca*, ya que sólo determinaría unívocamente al fenómeno más *sencillo*. Esta fórmula contendría entonces sólo una indicación resumida de los lugares y puntos de la naturaleza, en su totalidad concreta, en los que la aplicación de nuestra voluntad y movimiento libres y espontáneos no permite por cierto dominar y dirigir a la naturaleza misma, pero sí a los *fenómenos* de ésta, accesibles por principio. Ello significa que podrían ser producidos o evitados arbitrariamente.

¿Pero esta teoría, que a primera vista parece olvidada por la física teorética actual, en su búsqueda de una explicación unívoca

de la naturaleza, sostiene acaso algo sustancialmente distinto a aquel aspecto tan esencial de la física teórica que hoy en día llamamos *"teoría general de la relatividad"*? Ciertamente, los puntos de partida de la teoría de Einstein, y sus hallazgos específicamente físico-matemáticos, son *fundamental* y *esencialmente diferentes* a las metas que se habían propuesto aquellos investigadores ingleses. De ninguna manera lo es en cambio el contenido filosófico final. ¿Qué afirma básicamente el axioma de la relatividad de todas las magnitudes extensivas e intensivas de espacio, tiempo y movimiento respecto del "lugar del observador" en el sistema tetradimensional de tiempo-espacio? En un lenguaje distinto y más correcto, no afirma otra cosa que lo expresado con estas palabras sencillas: "Todo fenómeno natural puede ser explicado mediante una cantidad infinita de mecanismos. Sólo las transformaciones de Lorentz vinculan entre sí estas imágenes del mundo, y las convierten en una unidad *lógica*, que entonces sí es *absoluta*".

También desde otros puntos de vista, la citada concepción acerca de la ciencia mecánico-formal de la naturaleza modifica profundamente el valor del conocimiento. Por una parte elimina totalmente la pretendida diferenciación *ontológica* de las así llamadas "cualidades primarias y secundarias", y *mantiene* sin embargo la diferencia como una *diferenciación en el ordenamiento de los hechos.* Es aquí fundamentalmente distinta a la teoría sensualista de Hume, Mach y Avenarius. Tampoco las magnitudes extensivas (y las dinámico-intensivas, en la medida en que ellas se deducen de las magnitudes extensivas sólo mensurables en forma directa) poseen una constancia absoluta. De esta manera no puede subsistir el concepto de una "materia" extensa. Como posibilidad especulativa sólo queda la alternativa de una construcción metafísico-dinámica de la materia, tal cual la han ideado Leibniz, Kant y E. von Hartmann [52]. Tanto las formas espacio-temporales, como tam-

[52] Ver S. E. von Hartmann, *Kategorienlehre* y *Die Weltanschauung der modernen Physik.* Ver además las interesantes explicaciones filosóficas de Weyl en la disertación *Was ist Materie?* publicada en "Die Naturwissenschaften", 1924, año 12, cuadernos 28-30.

bién las *significaciones* ideales de los objetos de la naturaleza, que el moderno nominalismo otorga a las fuerzas productivas del sujeto humano, y finalmente (en no menor medida) las llamadas cualidades sensoriales —en tanto se tiene en cuenta sus contenidos más simples y su legalidad ideal—, recuperan su validez *ontológica.* Aquellas formas espacio-temporales fueron eliminadas por la antigua física mecanicista —en oposición a Aristóteles y a la Escolástica, para quienes eran las verdaderas *formas del ser*—, cuya apariencia intuitiva fenomenológica debía ser atribuida por sus representantes a una fuerza productora del "alma". Pero si éstas y las cualidades "primarias" deben encuadrarse conjuntamente en el marco de una "conciencia en general" (como lo sostuvieron Berkeley y Rickert), o si debe procederse de otra forma, eso constituye una cuestión filosófica de indudable envergadura. Este procedimiento consistiría en asignar a las *"imágenes, dadas o posibles, de los cuerpos"* en todas sus determinaciones fenomenológicas una existencia (*ideal*) más allá de toda "conciencia". Se trataría entonces de la existencia de *"fenómenos objetivos"* de fuerzas —sea como sea la forma en que se las determine especulativamente— que se manifiestan en esas imágenes en una relación existencial con el ser viviente. La solución de esa cuestión filosófica depende ante todo del hecho de que se admita o no la existencia de un *agente vital único* supraindividual y supraespecífico (basado en los problemas de la biología). Si se está convencido de que toda la antigua biología mecanicista ha fracasado, no se podrá evitar la aceptación de un agente vital no configurativo, sino sólo *determinante de la función vital.* Porque tampoco el nuevo "fisicalismo" de W. Köhler, que pretende introducir incluso en la física una legalidad formal supra-mecánica del ser y del acontecer (a pesar de su crítica valiosa y *en parte* eficaz del "vitalismo" —en la medida en que éste exige la introducción de *estos factores especiales configurantes* (entelequia) (uno de sus representantes es Driesch)—, es por su parte insuficiente para hacer comprensible la vida orgánica en sus aspectos objetivos y subjetivos. Si además existen hechos obligatorios que

nos permiten admitir una *unidad* supra-individual y supra-específica de este agente vital ampliamente organizado en sí mismo, entonces se debe atribuir a las *imágenes* del cuerpo una *existencia* independiente de la conciencia humana. Sería ésta una existencia que está vinculada a la relación que poseen los factores dinámicos "materializantes" inorgánicos, con respecto a los agentes universales de la vida [53]. Ese agente vital no sólo actúa en la vida de las especies, sino que en el transcurso de sus múltiples producciones también "aprende", utilizando para ello las experiencias de los organismos cuya estructura fija temporalmente. En efecto, puede tenerse la absoluta seguridad de que las *imágenes* extensivas irreales de los cuerpos exigen en todos los casos un sujeto *vital* —de ninguna manera uno *"espiritual"* o *"consciente"*—, al que se le aparecen. Ello sucede porque el espacio, el tiempo y el movimiento relativos no son relativos a *la razón,* sino que, como contenidos intuitivos de imágenes (sin tener en cuenta su fundamentum in re en los factores dinámicos "reales"), son relativos al alma vital y a sus *impulsos instintivos, guiados hacia una meta.* Así como ante quien tiene hambre surgen en su fantasía alimentos como imágenes así también habría que pensar que el impulso universal de la *vida única* permitiría que surgieran de sí las imágenes corporales, en virtud de su *fuerza imaginativa productiva inmanente,* que pertenece a toda alma vital cuando los factores potenciales inorgánicos motivan dinámicamente ese impulso. Aunque estas "imágenes", con todas sus determinaciones, posean en este caso sólo una existencia "ideal" frente al sujeto y a la conciencia humana, ordenada legal e independientemente, continúan siendo sin embargo, *relativas al ser vital.* Esa es, precisamente, la relatividad esencial frente a esa

53 Consúltese también las razones psicológicas independientes que me conducen a admitir *una* vida unitaria supraindividual en mi libro *Wesen und Formen der Sympathie,* 2ª edición. (Hay traducción al castellano, aparecida con el título de *Esencia y formas de la simpatía,* Ed. Losada, 1943, N. del T.) En más, consultar también: E. Becher, *Die fremddienliche Zweckmässigkeit der Pflanzengallen,* y H. Driesch, *Philosophie des Organischen,* 2ª edición, y en especial el capítulo titulado "Einheit und Vielheit der Entelechieen".

vida universal misma. Nuestras percepciones y representaciones de estas imágenes, y las de todos los animales, no serían entonces más que *impresiones marginales* y *contenidos parciales* de ese *mundo imaginativo objetivo-ideal,* que resultan ser totalmente inadecuadas y dependientes de nuestra organización psicofísica específica, y de la de los animales. Ello corresponde al haz especial de impulsos y de funciones vitales, que la vida universal proyecta, por así decirlo, a nuestra especie o a nuestro ser individual orgánico. Se debe entonces atribuir también al espacio, al tiempo, al movimiento y a sus leyes una existencia relativa con respecto a la vida total. Sería ésta una existencia no real, sino sólo objetivamente ideal, independiente de todos los organismos —incluso del hombre—. El espacio, el tiempo y el movimiento tienen entonces el carácter de *formas de la observación productiva* de la vida universal. El tiempo relativo y el espacio, como dimensiones de la posibilidad de movimientos y cambios (o, expresado más rigurosamente, de los fenómenos del *cambio ordenado de las imágenes*), no serían según esto existencias reales absolutas (como lo eran para Newton, que en su carácter de metafísico las consideró como formas de la intuición de *Dios mismo* (sensorium Dei). Tampoco serían formas meramente trascendentales de la intuición humana, como sostuvo Immanuel Kant. Porque por una parte el espacio y el tiempo no son en absoluto formas de la intuición, sino *formas primarias de actividad,* cuyo resultado es ante todo intuitivo. Son "formas" en las que se manifiestan los *fenómenos de imagen* de las fuerzas o impulsos. Por otra parte, al espacio, al tiempo y al movimiento no les corresponde la *existencia real y absoluta,* sino que ésta sólo corresponde a las fuerzas (centros y campos de fuerzas) o las relaciones dinámicas de las cuales éstas son formas objetivas del fenómeno. *Seguramente no pueden ser* formas intuitivas de Dios en el sentido newtoniano, en la medida en que Dios debe ser un ser espiritual y *sólo* espiritual, como lo sostuvo precisamente el teísta Newton. Porque (positivamente) no son relativas a lo *vital* y al *impulso,* y puesto que (negativamente) un sujeto puramente espiritual no tiene ningún

sensorium, sino que puede tener sólo "esencialidades" e "ideas" como correlatos, pero nunca imágenes. Desde el punto de vista de la legalidad esencial, un sensorium (y motorium) pertenece a un ser viviente *y sólo a un ser viviente.* Pero espacio y tiempo tampoco pueden ser sólo formas intuitivas "humanas", puesto que los animales, y presumiblemente todos los seres vivientes, "tienen" desde el punto de vista esencial, algún tipo de mundo cambiante y móvil que los rodea, cuya característica es espacial y temporal. (Por ello se cumple el hecho de que el "ser en el mundo circundante" —como captación extática— y el "tener el mundo circundante" no debe significar una captación y un saber, y menos aún una "conciencia"). No es el hombre en su calidad de *hombre,* o sea por aquello que lo *diferencia* de los animales, el que posee una intuición espacial y temporal, sino que el hombre la posee en su calidad de *ser viviente,* y su intuición puede ser arbitrariamente diferente a la de los animales. Pero el sistema espacio-temporal *tampoco puede ser sólo* una forma de intuición, una forma *subjetiva* exclusiva de la intuición de los organismos, porque bajo este presupuesto las fuerzas reales que proporcionan a la naturaleza inorgánica su carácter de *mundo de imágenes,* no serían deducibles únicamente a partir de los datos *puramente* "subjetivos" de lo condicionado por la organización humana. Porque un "objeto en sí" desprovisto de *esencia y consistencia* resulta absurdo. La determinación leibniciana de que el espacio (y el tiempo relativo) es un "phaenomenon bene fundatum" mantiene por lo tanto, frente a Kant, toda su vigencia, por poco que la metafísica idealista-espiritualista de Leibniz sea sostenible.

Pero no es menos notable que aquella última forma del pragmatismo de la concepción técnico-formal de la naturaleza, con sus tres axiomas de la necesidad, posibilidad y ambigüedad de la explicación mecanicista, *exija* incondicionalmente la relatividad existencial del mecanicismo con respecto a un ser viviente. Ello significa que al mismo tiempo excluye *necesariamente* una explicación mecanicista de ser viviente o del proceso vital. Pues si

los ambiguos modelos mecánicos son sólo *"construidos"* para hacer dominable y dirigible a la naturaleza a través de un movimiento espontáneo vital, pero no son *"reconocidos"* como "fundamentos" y "causas ónticas" (y entonces absolutamente unívocos) de los fenómenos de la naturaleza, entonces también el concepto total de estos modelos —todo el mecanismo formal de la naturaleza—, es *relativo* a la existencia, y su conocimiento relativo al saber del *posible dominio relativo de un ser viviente en general.* Incluso el ordenamiento de lo dado, la *pre*existencia del movimiento y del sistema espacio-tiempo que posibilita esa construcción, es existencialmente relativa a la esencia de lo viviente. Al respecto, existe un axioma de la teoría del conocimiento, que resulta simplemente evidente. Dice así: Un ente *X*, al que es existencialmente relativo otro objeto *A* —por lo que su conocimiento resulta también relativo—, *nunca es explicable* mediante los *mismos* principios ontológicos y gnoseológicos con los que puede explicarse al objeto *A*. Pero por otra parte, *necesariamente debe ser posible* una explicación de *X*, si se pretende que la relatividad existencial de *A* con respecto a *X* sea *reconocible.* De este modo resulta claro que la "vida", con respecto a la cual es existencialmente relativo el mecanismo formal de la naturaleza, *jamás puede ser explicada ella misma* en forma mecánica. La construcción que realiza la vida a causa de su movimiento espontáneo de dominio, no puede volver a ser aplicada a la vida misma. Esto sería sólo posible y significativo si el mecanismo fuera también relativo a un sujeto *racional y espiritual.* Ello significa que la lógica y el análisis lo deben exigir necesariamente. Pero si el mecanismo es (además de esa relatividad existencial natural), también relativo a un *sistema vital senso-motriz general* y a su "posición como posible observador", es decir, si además es práctica y biológicamente relativo, una explicación mecanicista de la vida *será imposible por principio.* La vida —por más que en sí misma esté reglamentada y ordenada legalmente según leyes biológicas autónomas— es, frente al mecanicismo de la naturaleza, *movimiento libre y espontáneo.* Si se niega la hipó-

tesis metafísica de una vida supraindividual que tiene el carácter de un agente independiente, al menos de tipo funcional, el mecanicismo formal de la naturaleza será una construcción subjetiva puramente humana para la realización de fines prácticos *humanos.* Muy distinto es el caso si se *admite* la hipótesis. Tampoco entonces existe ningún mecanicismo formal unívoco de la naturaleza que podamos reconocer en el sentido ontológico. Pero de todas maneras existen entonces sistemas mecánicos-formales (objetivamente ideales) que se comportan frente a la vida total de la misma manera que los sistemas físicos orgánicos y funcionales frente a la totalidad viviente de un organismo. Pero todos juntos sólo constituyen la *técnica* de la natura naturans, y de ningún modo su *lógica.* Con menos razón aún constituyen su *sentido* teleóclino y teleológico. Esos sistemas configuran un mundo de *medios* con cuya ayuda la vida imaginativa a partir del estímulo de los factores inorgánicos de fuerza, produce y construye preconscientemente sus imágenes del cuerpo. Pero aún entonces el mecanismo no es, o mejor dicho, "los" mecanismos efectivos no son algo unívocamente absoluto. Las leyes naturales de la estructura mecánico-formal son, en este caso, sólo leyes de carácter estadístico (leyes del número suficientemente grande, ως επί τό πολύ en el sentido de Aristóteles). Esto se cumple en la medida en que aquellas leyes son realmente "leyes naturales", y no *relaciones esenciales* matemáticas y cinemáticas puramente formales o derivadas de las mismas, o verdaderas leyes dinámicas y estáticas de *estructura,* que prescriben el mantenimiento de ciertas estructuras sistemáticas de la legalidad mecánico-formal del acontecer. Tienen el carácter de *reglas de probabilidad* referentes a las posibilidades *objetivas* del acontecer [54]. Este resultado coincide en forma muy precisa con lo que enseña la teoría pragmatista del conocimiento acerca del origen de nuestra creencia en las "leyes mecánico-formales de la naturaleza". Incluso

[54] Ver al respecto la obra de Nernst, "Ueber die Geltung der Naturgesetze" (Discurso académico en Berlín). Además, Max Planck, "Dynamische und statische Gesetzmässigkeit", en la revista *Physikalische Rundblicke,* Leipzig, 1922.

se le aproxima en forma muy considerable la física actual, al menos en lo que se refiere a todas las "leyes naturales" de carácter mecánico-formal (es decir, en lo que se refiere a todas las leyes que tienen como estructura el transcurso temporal inmediato de los fenómenos y el contenido espacial del acontecer). La teoría pragmatista del conocimiento enseña que esta creencia no puede ser fundamentada en forma deductiva ni empírico-inductiva (J. St. Mill), pero tampoco es una condición para la ordenación del transcurso objetivo temporal de los fenómenos en general (como enseñó Kant), conforme al principio de deducción de los principios a partir de la idea de la "experiencia posible".

Por el contrario, aquélla es una simple *consecuencia* de la *selección de la uniformidad en el tiempo,* de acuerdo con la cual las *cosas del mundo circundante* se conforman a partir del mundo, de modo tal que pueden existir para la posible percepción del ser viviente. Por otra parte, ya se halla codeterminada por la *necesidad del ser viviente* y de su estructura *instintiva.* Sólo las relaciones esenciales de las matemáticas y de la cinética, además de las *leyes físicas de la estructura* (estático-dinámicas), son entonces puramente *racionales*[55]. Todo aquello que en la época clásica

[55] La Teoría de los Quanta exige como presupuesto supremo una ley dinámica de la estructura, es decir, una ley del ritmo del acontecer. A. Sommerfeld dice al respecto: "En estas reglas de la intensidad es muy notable la permutabilidad del estado inicial y del estado final. Parece como si el acontecer no fuera dado por una probabilidad para el paso al estado inicial del átomo y una probabilidad para el paso al estado final, sino como si el estado inicial y final determinara *con el mismo derecho* el acontecer, mediante su peso quántico. Este hecho contradice hasta cierto punto nuestro tradicional sentido de causalidad, ya que de acuerdo con él pensamos de buen grado que el transcurso de los procesos ya está fijado por los datos iniciales. No me parece imposible que las experiencias con los quanta pueden transformar en este sentido nuestras representaciones. Se recalca incluso muy a menudo que una condición de la radiación, fijada por Niels Bohr, es que el átomo *debe saber* previamente a qué estado ha de pasar, antes de poder radiar. También con el principio del efecto mínimo admitimos un principio teleológico, pero de ninguna manera causal. Me parece que tal cambio teleológico de la causalidad se ha de oponer menos a la teoría de los quanta que a la teoría clásica.

Lo que en todo caso debemos pedir, mientras exista una teoría y una

de Descartes-Newton-Helmholtz había adoptado unívocamente el nombre de "ley natural", no es entonces más que una *"ley de la contingencia objetiva"*. Pero si se niega la hipótesis de la *vida total* y se considera suficiente el pragmatismo idealista subjetivo, entonces las "leyes de la naturaleza" significan, naturalmente, mucho menos aún. No son entonces más que limitaciones subjetivas de conjuntos expectativos que adquieren la forma de axiomas prácticos de "trabajo", y que permiten intervenir en la naturaleza cuando se dan ciertos hechos perceptivos, para producir las vivencias de ciertas otras percepciones.

Por último, se aclara lo que *filosóficamente constituye el punto más importante de la cuestión,* más importante que todo lo dicho hasta ahora: El significado *óntico* no reside en las leyes naturales mecánico-formales o en las leyes naturales de la estructura mecánico-formal. Son precisamente éstas las que biológica y prácticamente tienen carácter valorativo *relativo.* Son éstas las que dejan un amplio *campo de acción* a las más variadas "naturalezas", distintas por contenido, por esencia, por imagen y por forma. Ello sucede incluso con el conocimiento ideal de *todas* las posibles leyes naturales de *ese* tipo. *Ninguna* de esas naturalezas es determinada *unívocamente.* Sólo las que a continuación se enumeran son "leyes naturales" puras y aprácticas, biológicamente *no relativas,* (si se las quiere llamar así):

1º Las leyes ontológico-formales, que fundamentan la lógica pura.

2º Las leyes del análisis y (tal vez) las leyes de la topología geométrica.

---

ciencia natural, es la determinabilidad unívoca del acontecer observable, la seguridad matemática de las leyes de la naturaleza. No podemos saber a priori, sino que debemos aprender de la naturaleza *en qué forma* se lleva a cabo esta univocidad, si ella es dada sólo por el estado inicial o por el estado inicial y final *simultáneamente*".

A. Sommerfeld, "Grundlagen der Quantentheorie und des Bohrschen Atommodelles", en *Die Naturwissenschaften,* año 12, cuaderno 47, 1924.

3º Las leyes formales físicas, químicas y biológicas de la naturaleza —sobre todo las dinámicas (puesto que seguramente las leyes estáticas formales pueden deducirse a partir de las leyes dinámicas).

4º Las coherencias materiales esenciales (coherencias de ideas y de fenómenos primitivos) *que limitan la posibilidad* de las "imágenes" contingentes y voluntarias de los cuerpos concretos.

Pero estos hechos son precisamente los objetos propios de una *filosofía de la naturaleza*, es decir, de un conocimiento puramente apráctico de la naturaleza, sin cuya admisión nuestro saber de ella jamás puede ser unívoco. Porque ante todo forma parte esencial de esa estructura natural mecánico-formal *no unívoca* por principio.

La adopción de la filosofía de la naturaleza (que ya penetra en gran parte de la física teórica actual) no convierte sin embargo en totalmente unívoco nuestro saber de la naturaleza. *Dos* hechos deben añadirse aún a la ciencia de la naturaleza y a la filosofía de la naturaleza, para lograr, al menos en forma ideal, una plena univocidad. El primero de esos hechos o elementos es la física, la física práctica como se la concibe hoy en día [56], que opera con los *contenidos individuales contingentes de la imagen* y que nos son dados por las imágenes objetivo-ideales. Éstos sólo pueden "conocerse" en diversos grados de adecuación, sin "captarlos" ni "comprenderlos", ni mucho menos "explicarlos". Naturalmente, en este caso cada electrón en sí es tan exactamente una individualidad, una "imagen" individual, como lo es la "Tierra" o "Alemania". Pero un "saber" del mismo siempre estará vedado al hombre. Si tomamos como ejemplo los cuerpos celestes, se observa que de ellos

[56] Naturkunde - física (en realidad: "conocimiento de la naturaleza"). Se trata, tal cual se desprende del texto, de un conocimiento empírico de los fenómenos de la naturaleza, que usa, aprovecha, evita los efectos y las fuerzas naturales, sin poder, al menos en forma concreta, explicar su orígen teórico. Su carácter es eminentemente experimental. (N. d. T.).

sólo tenemos "conocimientos" bastante rudimentarios. Debemos exceptuar lógicamente al planeta Tierra sobre el que vivimos (geografía), a la Luna (selenografía) y tal vez a Marte. Si bien *existe* para cada cuerpo celeste un conocimiento *posible,* resulta *inalcanzable* para el ser humano[57]. El mundo de los cuerpos celestes se nos presenta casi exclusivamente como "ejemplo" de leyes generales mecánicas, físicas y químicas. Nuestra física se halla precisamente muy limitada, ya que ella está condicionada *por su ubicación,* en un sentido totalmente distinto a la ciencia natural y a la filosofía de la naturaleza.

Pero quien considere a las imágenes corporales como existencias objetivo-ideales, deberá también acceder a la existencia de una posibilidad *objetiva* de conocimiento para *cada* electrón y para *cada* partícula de una lejana nebulosa. Debe diferenciarse entonces fundamentalmente del así llamado "idealismo" y del realismo crítico, que considera a la imagen corporal como mero símbolo para sensaciones humanas conscientes provenientes de fuentes estimulatrices desconocidas. Pero tampoco de *esta manera* la naturaleza estará definida *unívocamente.* Pero más allá de toda ciencia natural de carácter mecánico-formal, más allá también de toda filosofía de la naturaleza y de toda física, existe una *cuarta* relación del saber y una relación de posesión del hombre (y de todo ser viviente) que la fundamenta, referida a la naturaleza como "natura naturans". Se trata de la *comprensión* puramente dinámica y emocional de la naturaleza *como ámbito de expresión* de la vida total creadora de imágenes, en medida no menor que la vida total misma. Estas imágenes se crean sobre la base de los factores dinámicos y materializante, y del *"impulso eterno",* cuyas funciones parciales son esos factores. Esta razón *dinámica* primitiva de la naturaleza que engendra eternamente, se manifiesta, a través del *"carácter"* captable en imágenes, sólo al *"espíritu"* humano, a la *simpatía,* y en los *casos supremos de identificación* con sus fuerzas como tales (no

[57] Debe tenerse en cuenta que el libro ha sido escrito en la década del 20 (1925).

con sus determinaciones conceptuales). Ni el entendimiento, ni los sentidos, ni la captación de ideas, ni la contemplación del fenómeno originario pueden captar esa cuarta relación del saber, comentada aquí[58].

Participamos o participaríamos *unívocamente* en la naturaleza sólo mediante la *cooperación ideal* del poseer, del saber, de la conciencia, del reconocer, del comprender, de la intuición esencial y del pensar de las ideas, del explicar, del conocer y de la *simpatía comprensiva* de la naturaleza, como ámbito expresivo fisiognómico universal del impulso eterno y de sus direcciones caracterológicas fundamentales.

Como *último tipo* de conocimiento de la naturaleza, se debería agregar a las especies y formas ya nombradas la *metafísica de la naturaleza,* que últimamente ha vuelto a resurgir. Su *misión principal* sería dar, al mismo tiempo, la *síntesis* de todos los demás tipos del saber de la naturaleza nombrados hasta ahora. Por otra parte, y basándose en la ontología esencial material de la naturaleza y sus dos ámbitos fundamentales —la naturaleza animada e inanimada— debería investigar cuáles son los atributos que han de corresponder hipotéticamente a los *fundamentos de todas las cosas,* desde el punto de vista de la *naturaleza.*

1) ¿Cómo se comportan los centros y campos de fuerza con los que tropezamos en su calidad de sujetos últimos y reales de todos los juicios físicos? ¿Cómo se comportan las formas y las esencialidades que se *realizan* a través de aquéllos? ¿Cuál es la relación de los dos conceptos recién descriptos

[58] En este sentido también en la actualidad —como en todas las épocas— el éxtasis dionisíaco en la vida sentimental e instintiva es el único camino y clave para llegar a la naturaleza, la única forma de participar de ella. Ver al respecto mi libro *Wesen und Formen der Sympathie,* página 86 y sig., en especial lo dicho sobre una teoría fisiognómica y una caracterología *general* de la naturaleza, que hacen las veces de una gramática y hermenéutica universales de la comprensión. (Hay traducción al castellano, con el título de *E encia y formas de la simpatía*).

con el ens a se en su calidad de principio último-real e ideal de la naturaleza?

2) ¿Qué relación tiene con aquéllos el agente universal de la vida, que la filosofía del mundo orgánico nos obliga a admitir?

Nada podemos decir aquí en cuanto a *respuestas* que satisfagan estas cuestiones [59].

Dentro de este ámbito de problemas, lo más importante es *otra* cuestión. Con la citada enumeración de estos *cuatro posibles tipos* de "saber" *totalmente* distintos de la *explicación* mecánico-formal de la naturaleza, o sea:

1) Filosofía de la naturaleza;
2) Física;
3) Comprensión de la naturaleza;
4) Metafísica de la naturaleza;

hemos pretendido indicar *sólo un hecho*: Sólo la *delimitación* cada vez más rigurosa de la validez de la explicación mecánico-formal de la naturaleza y la comprensión paulatinamente creciente de la relatividad existencial de su objeto (hasta aquella última forma de su limitación que citamos), han llamado a su vez nuestra atención espiritual a la existencia autónoma de estas otras cuatro metas del conocimiento que poseemos frente a la naturaleza. Porque indudablemente ha quedado aclarado: Sólo la falsa interpretación absoluta y metafísica del valor del conocimiento que ha encontrado la consideración mecánico-formal de la naturaleza en sus primeras apariciones en la *época moderna*, es la culpable de que, durante épocas enteras de la historia, las otras cuatro clases fundamentales de nuestro saber de la naturaleza, mencionadas más arriba, no han sido atendidas, y menos aún estimadas. Pero incluso después de su abandono (que fue en primer lugar un mérito importante de

[59] Debo remitirme a mi "Metaphysik", que espero pueda aparecer en breve.

Immanuel Kant), se produjo una notable subestimación de la relatividad de su conocimiento. Esta falsa interpretación de la concepción mecánico-formal de la naturaleza fue la que habría *cerrado* totalmente en forma temporaria todos los caminos y atajos que llevan hacia la filosofía de la naturaleza, hacia la física y hacia la comprensión de la naturaleza, e incluso hacia la metafísica de la naturaleza. Este hecho resulta, por otra parte, muy evidente: ¿Quién quisiera impulsar aún el conocimiento puro de la naturaleza, de tipo apráctico, si todas las estructuras y formas de ésta, además todo el reino de relaciones teleóclinas contenidas en ella, han sido introducidas en ella como "antropomorfismo", a través de la producción del "alma" *humana*? Así lo cree toda la interpretación metafísica absoluta de este punto de vista sobre la naturaleza, pero también lo creyó, incluso Immanuel Kant, a pesar de que en sus trabajos es posible hallar indicios de una concepción mucho mejor [60]. ¿Cómo se debe además investigar por separado, en el ámbito de una *ontología material esencial* de la naturaleza, los *fenómenos primitivos* intuitivos y las *ideas* no intuitivas, que se realizan para nuestra experiencia en el transcurso del devenir natural mediante la técnica del mecanismo formal? ¿Cómo puede procederse así a sabiendas de qué, basándose en la errónea interpretación ontológica (o al menos puramente racional) del mecanismo, se estima que esas esencialidades y esas ideas sólo constituyen conceptos construidos inductivamente por el hombre, o que dependen de su organización sensorial o intelectual? ¿O cuándo —invirtiendo exactamente la verdad— se considera a las leyes naturales de estructura mecánico-formal, en vez de leyes *estadísticas,* como leyes reales de necesidades *objetivas* que preceden al acontecer creador, y cuyas supuestas potencias realizan solo "casualmente" ésta o aquella estructura, éste o aquel fenómeno primitivo, éstas o aquellas ideas? ¿Una *morfología genético-ideal* de la naturaleza no ha de contar entonces

60 Ver las explicaciones correspondientes en la obra citada de Ràdl; últimamente el tema ha sido tratado por A. Müller, "Das Problem der Individualität usw.", en el *Archiv für die gesamte Psychologie,* volumen 48, cuaderno 3-4.

seguramente con alguna comprensión o interés? ¿Cómo habría de llegarse por otra parte a la idea de leyes vitales autónomas, si se pasa por alto la relatividad existencial del mecanismo formal referente al ser viviente y a su movimiento propio espontáneo? ¿Cuándo (Leibniz) se cree en absurdos tales como el espacio infinito absoluto, el tiempo infinito absoluto (incluso en la física), el movimiento absoluto, en vez de reconocer la relatividad vital de todos estos objetos? [61] ¿Cómo se puede obtener la seriedad realista necesaria para un *reconocimiento* verdadero y apasionado de la *naturaleza concreta*, si se consideran las estructuras concretas, por ejemplo los paisajes y con ellos todos los colores, tonos, olores, etc., o sea todas las cualidades, como si fueran "efectos" singulares que produce un mecanismo absoluto de la naturaleza, y que surge de manera totalmente mística en nuestro sistema nervioso o en un así llamado "alma"? ¿O cuando se considera a todas las formaciones concretas de la unidad de la naturaleza sólo como síntesis humanas *subjetivas*? O cuando se da crédito a la fantasía no apoyada en *ningún* argumento riguroso, que establece que la naturaleza no sería nada más que la "realidad según leyes" (Windelband, H. Rickert), y que la realidad como individuo sería, como tal, ya objeto de la historia [62]. Todo el ámbito de los *grados de individuación* de la naturaleza y la relatividad existencial de los distintos "individuos" inorgánicos, orgánicos, psíquicos y espirituales son problemas fundamentales de la *filosofía*, que en principio *desaparecen* totalmente

[61] Porque es un principio irrefutable de la teoría del conocimiento, que aquello a lo que es relativo existencialmente un objeto, no puede a su vez estar sujeto a la misma explicación (según los mismos principios) que aquel objeto. Por lo tanto, si el objeto de la explicación mecánico-formal de la naturaleza es relativo a la existencia del ser viviente, una explicación mecánico-formal de éste ha de ser entonces imposible.

[62] Ver la crítica que se refiere a estas fantasías totalmente vacías en E. Becher, *Geisteswissenschaften und Naturwissenschaften*, Munich, 1921. Ya ha sido tratado también por W. Dilthey, "Beiträge zum Studium der Individualität" (1895-96) en el quinto volumen de sus *Gesammelte Schriften*, Ed. Teubner, 1924.

bajo el presupuesto de un mecanismo absoluto. Lo mismo rige para todas las *categorías y los grados de libertad* del acontecer hasta el acto humano de la voluntad. La física; es decir: el conocimiento adecuado y la descripción de las *imágenes* de la naturaleza objetivas, ideales e independientes de la conciencia y sus relaciones concretas, no es pues una mera tarea "provisoria" con el fin de conocer "leyes". Ninguna imagen, ni siquiera la mínima parte de una imagen, está determinada *unívocamente* por leyes naturales de carácter mecánico-formal. La idea de la fórmula universal de Laplace *no sólo no tiene* realización posible, sino que es una idea *absurda* y se basa en una interpretación absoluta de la meramente relativa explicación mecánico-formal de la naturaleza. Por otra parte, la física no es tampoco un mero conocimiento antropomórfico, sino que, a la inversa, el conocimiento y las descripciones mínimas que podemos tener de la naturaleza constituyen uno de los *límites* más lamentables de *nuestro* conocimiento humano. Exactamente lo mismo rige para los valores y las formas *estéticas* de la naturaleza. Porque éstos tampoco son "subjetivos", ni regalos de nuestro corazón sentimental, sino que también aquí se cumple la inversa, o sea que nuestro sentido y nuestra sensibilidad para captar la belleza ideal objetiva y verdaderamente presente de este arte natural es todavía *demasiado pequeña y estrecha,* aunque susceptible de ampliarse a través de una *cultura y formación consciente.*

La falta de consideración de estos *valores* estéticos en la ciencia natural es muy comprensible [63], tal vez tan comprensible y necesaria como la falta de consideración de las leyes orientadoras del acontecer, de las imágenes y de las estructuras y de las llamadas cua-

[63] Sobre el carácter objetivo de las leyes y valores estéticos de construcción en la naturaleza, ver las explicaciones correspondientes en la obra de Ràdl, *Geschichte der biologischen Theorien* (volumen II), en vista del intento de captar estos valores como sensaciones y sentimientos que surgen oportunamente a través de la selección genética natural. Ver además el libro de Konstantin Oesterreich, *Das Weltbild der Gegenwart,* 2ª edición. Mucho de bueno también hay en el trabajo de E. Bleuler, *Naturgeschichte der Seele,* Berlín, Springer, 1921.

lidades secundarias. ¡Pero el conocimiento de todas estas determinabilidades objetivas no ayuda precisamente al hombre a adquirir el *dominio* de las cosas! Pero para el conocimiento puro, para el conocimiento filosófico de la naturaleza, todas estas determinabilidades existen por cierto ónticamente. En el *fundamento del mundo* (no en la ridículamente grotesca "plenitud" sobreestimada del corazón humano) debe existir *algo* que nos haga comprensible estos valores y, además de ello, nuestro sentido limitado y nuestra facultad sensible igualmente limitada. Surge entonces la perfección de aquél y nuestra propia limitación. El tremendo *alejamiento del hombre de la naturaleza,* que ha provocado precisamente la falsa interpretación ontológica y absoluta de la concepción mecánico-formal de ésta ha reducido, ante todo, el conocimiento exacto de las *leyes estéticas objetivas formativas de la naturaleza.* Del mismo modo la "ética" —a pesar de ser al mismo tiempo tan específicamente humana y divina—, no es *algo* que flota libremente en el aire y sin tener su base ni su fundamento en una naturaleza "libre de valor". Por el contrario, tiene su base en una *axiología universal.* Todos los valores éticos son sólo la cumbre más elevada de la *ordenación objetiva de los valores* que conocemos. Ésta se extiende hasta el orden del *ser* mismo, aunque no es, en absoluto, idéntica a él. La Teoría Quántica demuestra que la "determinación" y el estado final del acontecer universal rítmico temporalmente configurado es *tan* determinante para el transcurso del acontecer como el estado inicial. Nuevamente ha sido el motivo *práctico* del hombre moderno que parte en búsqueda del dominio de la naturaleza, el que ha considerado a los acontecimientos como determinados unívocamente sólo en la dirección: "estado inicial-estado final". En virtud de la dirección del curso de *nuestra* vida, es natural que sólo podamos *dominar* a la naturaleza en la medida en que ella está determinada por la causa efficiens captable directa y prácticamente en su proceso. En la medida en que esto no suceda, debemos *esperar* tranquilamente "a ver qué pasa". ¿Pero quién puede "exigir" o "postular" que la naturaleza obedezca a

nuestras necesidades prácticas? Si admitimos fuerzas tales que permitan concebir la realización de leyes del tipo de las que debe exigir la teoría quántica, debemos suponer también que éstas actúan en forma perpendicular respecto del tiempo objetivo. Precisamente por eso no existe de ninguna manera la diferencia *absoluta* entre el acontecer óntico inorgánico elemental y el acontecer funcional elemental vital, que parece suponer el moderno vitalismo de las formas, por ejemplo el de H. Driesch. La impresión mecanicista predominante de la causalidad inorgánica es tan *antropomórfica* como la impresión *teleológica* predominante en el acontecer vital. La naturaleza en sí probablemente *nada* sepa de *una* ni de *otro.* No conoce ni causas activas puramente mecánicas, ni fines. Lo que separa al reino vital del reino inorgánico debe buscarse en una dirección distinta a la de la estructura legal óntica del acontecer elemental. Aunque el *"destino"* (Bestimmung) del hombre está por encima de todas las demás cosas finitas, *cada cosa* tiene sin embargo también su *destino,* su "llega a ser lo que eres". Sólo la interpretación absoluta y óntica de la concepción mecánico-formal de la naturaleza ha separado al hombre completamente de la naturaleza —más aún, lo ha expatriado, desarraigado—, y comienza a vacilar como embriagado entre un materialismo ridículo que lo degrada a la categoría de animal, y un espiritualismo igualmente ridículo, que lo arrebata de toda confraternidad con la naturaleza. Ya para Descartes las almas humanas son en principio átomos pensantes, puramente espirituales del "ánima", que descienden de un todo exclusivamente mecánico, desde lo alto, desde Dios, igual que por una cuerda. ¿Existe acaso una representación más grotesca, más antinatural?

Pero resulta lógico que una interpretación de la naturaleza, una teoría de la expresión y una caracterología, una *teoría pan-fisiognómica de la naturaleza,* se convierta entonces —y sólo entonces— en una aventura sin sentido, al no reconocer a la ciencia mecánico-formal de la naturaleza en *todas* sus condicionabilidades. Ello sucede cuando se pasa por alto una, varias o todas las condicionabilidades. En efecto, entonces es evidente que cada expresión

no es más que apariencia, es sólo la endopatía proyectiva de nuestro corazón humano y de nuestros impulsos instintivos en el ser de las cosas. Decimos "expresión" para significar los *datos* primeros señalados, lo que experimentamos en todas las cosas, lo que experimenta "en primer término" *exclusivamente* el ser primitivo y el niño. Entonces sólo podemos hacer una cosa: Restituir nuevamente esta "apariencia" a su lugar de origen, a *nuestro* corazón omnipotente, y desconfiar hasta llegar al desconocimiento total de todos los sentimientos intencionales, de todos los tipos de sentir, comprender y amar, y de su derecho *cognoscitivo*, del sentido total y de las leyes del sentido de nuestro *estado de ánimo*. En vez de investigar exactamente los límites de ésta nuestra capacidad igualmente en su fuerza productiva frente a las distintas especies de cosas (especies de animales, plantas, elementos inorgánicos) y de *su* ser íntimo particular, en vez de investigar además rigurosamente las leyes esenciales elementales de la "vivencia" (estado íntimo) y "los fenómenos de expresión" —se piensa en que toda comprensión inmediata de la expresión no es en el fondo "comprensión" de estas leyes, sino engaño y error a priori. Los límites señalados más arriba debe poseerlos toda cosa que es "real", es decir, que es más que "objeto" puro —y están referidos a "otras" cosas, por más que nosotros los hombres, podamos o no concebir estas cualidades suyas en su "expresión". Por otra parte, estos "fenómenos de expresión" no son, por cierto, sólo específicamente humanos e inductivos como los nexos elementales biológicos esenciales, pero es absolutamente seguro que tienen un dominio *ontológico* de validez mucho mayor que las leyes estadísticas, que denominamos leyes "de la naturaleza" de tipo mecánico-formal. Menos se vela entonces por una cultura, por un acrecentamiento y una formación de nuestra endopatía y de nuestra comprensión. O se cree que sólo la endopatía proyectiva de nuestras vivencias reales, o las conclusiones por analogía —que el *ámbito* del alma ajena y sus leyes presuponen ya en calidad de materiales, para no razonar sobre una base inexistente—, nos llevaron a admitir

la vida anímica ajena. La posibilidad recíproca —que por supuesto tampoco debe admitirse sin *razones* estrictas—, especifica que *todas* las cosas, aún las llamadas "cosas inanimadas", poseen en principio estados íntimos comprensibles. Afirma además que sólo nuestra capacidad de comprensión, a causa de la *estrechez* de nuestro estado de ánimo anterior (incluso en las plantas), falla en su captación. Esta afirmación lógicamente no puede ser considerada seriamente, ya que se basa en una estimación falsa del sentido de la ciencia mecánico-formal de la naturaleza. Estas extrañas opiniones no se basan ciertamente en investigaciones serias, en razones atendibles, sino son producto de causas totalmente ajenas a la teoría del conocimiento, provenientes de fuentes históricas y sociales. Es éste un hecho tan evidente que no es necesario señalarlo expresamente.

He señalado detalladamente en otro lugar[64] las consecuencias que esta actitud escéptica y radical ha tenido y tendrá incluso para las relaciones entre los hombres, para las relaciones del hombre con *toda la vida* de la naturaleza.

Por último, también la *metafísica de la naturaleza* resultó totalmente superflua[65], ya que la misma manera tecnicista-mecanicista-formalista de observación de la naturaleza se abroga el descubrimiento del ser absoluto de ésta, o al menos de lo que es cognoscible para nosotros.

Recordemos al respecto las burlonas palabras de Immanuel Kant, dichas contra Haller y su afirmación de la "intimidad de la naturaleza": "La naturaleza no es más que «coherencias externas» que se «estructuran matemáticamente»". Conforme a ellas, y

64 Ver las detalladas investigaciones correspondientes al proceso de la comprensión en mi libro *Wesen und Formen der Sympathie* (Hay traducción al castellano, aparecida con el nombre *Esencia y formas de la simpatía*).

65 El error fundamental de Bergson fue confundir la *metafísica* de la naturaleza con la *comprensión* de ésta como faz y ámbito expresivo del eterno impulso creador de la naturaleza (el segundo atributo del fundamento universal). L. Klages, de tantos méritos en estas cuestiones, también comparte este error.

contra la sentencia goethiana: "¿El núcleo de la naturaleza de los hombres no está, acaso, en el corazón?", se creyó firmemente que el prototipo del conocimiento de la naturaleza era la física matemática. La construcción mecánico-formal práctica de modelos ambiguos, que afirmaba ser el "conocimiento" de la esencia de la naturaleza, podía y debía negar la existencia de cualquier metafísica de la naturaleza, porque ella misma ocupaba antirreglamentariamente esa posición. Pero donde no se produjo esta situación, la antigua opinión se refugia en el idealismo consciente de los más diversos tipos y en abstrusas teorías del conocimiento, que abandonan el sentido de la palabra "conocer" y "saber". Cohen quiere "hacer" que *todo conocer* sea la creación del objeto; Rickert dice que es formas de una materia intuitiva informe; Vaihinger sostiene que es la creación de ficta; Schlick opina que se trata de la determinación unívoca de lo nuevamente conocido. Pero si se adquiere conciencia de los *tipos recíprocamente irreemplazables* del conocer de la naturaleza y su *orden* de validez hacia una metafísica concluyente de la naturaleza; si ante todo se adquiere conciencia de los *límites* señalados oportunamente y que enmarcan toda explicación mecánico-formal de aquélla, sus orígenes, razones y motivos, acerca de la relatividad de la existencia de su objeto con respecto a un ser viviente práctico y espontáneo *—entonces habrá inmediatamente un nuevo lugar libre para la metafísica de la naturaleza.* Al cumplirse en este sentido el *derecho relativo* de la teoría pragmática del conocimiento, ésta es superada, al mismo tiempo, totalmente desde el punto de vista *filosófico.*

Por lo tanto, de acuerdo con lo dicho hasta ahora, el saber de las cosas de la naturaleza ha sido ampliamente fecundo, y ha proporcionado un poder de dominio para la vida práctica del hombre y para la realización de los más elevados valores vitales de éste [66], y de las motivaciones, biológicamente condicionadas, deriva-

[66] Consúltese en este caso mi *Ethik*, 2ª edición, sobre todo los capítulos que tratan de los niveles relativos de los valores. (Hay traducción al castellano, aparecida con el título de *Ética*).

bles de esos valores. Sin embargo, cabe restringir el elogio en la medida en que ese conocimiento se ha estructurado mecánica y formalmente. Por otra parte, aún siguen pendientes *dos cuestiones*: ¿Este hecho en sí es sólo una *contingencia metafísica*? ¿Es acaso contingencia metafísica que, recíprocamente, el saber de las cosas de la naturaleza sea tanto más puro, tanto más "teórico", cuanto *menos* frutos lleve precisamente para estas motivaciones dominantes, para esta continua necesidad de poder y de vida, tendientes a una "orientación" del hombre en el sistema espacio-temporal? ¿Es acaso una contingencia metafísica que todo el saber puro, que toda "teoría" en el sentido de los *griegos*, comience exactamente allí donde se empieza a *separar* enérgicamente en el hombre el *alma*, o mejor dicho, el *sujeto* puramente espiritual, del instinto de poder y de las decisiones volitivas y valorativas de aquel dominio sobre las cosas? ¿Es acaso una contingencia metafísica si comienza a *amar* al mundo y a todo tipo de contenidos objetivos y valorativos (amour pure), a pesar de que tal amor es completamente indiferente frente a los cánones comunes establecidos por los valores vitales? Puede así decir con Leibniz: "Je ne méprise presque rien". En ambos casos, ¿sólo se trata de una *contingencia* de la organización humana, o su *fundamento* reside en la *base* de todas las cosas y en la ontología de los tipos del ser?

Quien desea profundizar este problema supremo y *último* de la ciencia pragmatista y de la filosofía teorética puramente apráctica, debe plantearse una cuestión que es quizá una de las más oscuras de toda y de cada filosofía. Es la cuestión *de la esencia de la "realidad"* o del tipo especial indudablemente muy particular y autónomo del ser que nosotros, los hombres, designamos con el nombre de "realidad". Porque si en la investigación de esta cuestión surgiera que el "ser real" sólo es dado originariamente en la resistencia en la que se afirman de cierta manera los complejos objetivos internos y externos *contra* nuestros impulsos de tendencia (impulsos instintivos y volitivos), entonces el saber condicionado pragmáticamente con respecto a la naturaleza estaría fundado en

un *fenómeno primitivo* de la óntica del mundo. Ello implicaría aceptar que la vivencia real y efectiva de las cosas no es transmitida en absoluto por la *relación puramente teórica* del conocimiento respecto de la naturaleza, sino únicamente por nuestra relación de lucha y de dominio respecto de ésta. Sólo entonces sería posible, sobre la base de una *teoría* de la esencia de la realidad y de la posesión de la realidad —mostrar las técnicas y los métodos del espíritu mediante los que podemos realizar lo que E. Husserl ha denominado la "reducción fenomenológica". Se trata de una actitud espiritual que él mismo practicó muy acertadamente en sus investigaciones, pero cuya descripción y teoría fracasó totalmente, porque sólo tuvo como guía una teoría de la realidad muy oscura, seguramente falsa, en la medida en que, por supuesto, ésta siquiera existía. Es decir: "ser real" significa aquí: "tener un lugar en el tiempo". Sólo a través de la exclusión del acto y de las funciones psíquicas que proporcionan el *momento de la realidad,* puede cumplirse aquella *prescindencia* de la realidad, aquel "permitir —estar— allí" y aquel poner entre paréntesis del "ser real", que Husserl considera con toda razón como condición previa de todo conocimiento esencial —*como la actitud teórica más pura que es dable concebir*. En este caso se necesitan, por lo tanto, dos elementos:

1º una *tecnología* del conocimiento esencial;

2º una *metodología* del conocimiento esencial.

Pero la tecnología (que me propongo proporcionar detalladamente en otro lugar) no sólo exige la *exclusión* del acto que proporciona el momento de realidad. Exige al mismo tiempo la *inclusión* de aquel amor, libre de deseo, hacia el ser y hacia el ser valorativo de todas las cosas, que reemplaza la relación de dominio por una nueva y fundamental relación *espiritual* con el mundo. Exige al mismo tiempo la transferencia técnico-psíquica y espiritual de la energía de la actividad, que estaba arraigada en la relación de dominio sobre la naturaleza (en última instancia siempre energía instintiva, ya que los actos y funciones *no son* en sí actividades gra-

duables y recién obtienen, a través de la unión con los impulsos instintivos, una energía o "actividad" graduable) [67], a la *relación afectiva* hacia la naturaleza. Ello involucra ser la condición suprema de toda conducta "puramente" objetiva que se abandona *a la cosa misma* y, en primer lugar, tenemos entonces la conducta "puramente teórica".

Por lo tanto, *la teoría de la realidad es el fundamento de todos los tipos de saber* determinados pragmáticamente, como así también del saber puro y en el sentido señalado, también del saber filosófico.

Antes de hacer algunas consideraciones sobre este punto, debemos plantear la cuestión de cómo se enfocan los problemas filosóficos de la *percepción* y de la *sensación* frente a los resultados sobre la interpretación del sentido de la concepción mecanicista de la naturaleza, que hemos logrado en este capítulo.

[67] Ver, al respecto, las consideraciones expuestas en *Probleme einer Soziologie des Wissens*, primera parte. (Hay traducción al castellano, aparecida con el nombre de *Sociología del saber*, Revista de Occidente).

V

CONTRIBUCIÓN A LA FILOSOFÍA DE LA PERCEPCIÓN

La teoría *motriz-impulsiva* de la percepción y de la sensación ha sido elaborada en distintas formas y bajo diversos presupuestos gnoseológicos, como una teoría general de los filósofos orientados pragmáticamente. Cito entonces a Maine de Biran, Bergson, Münsterberg, etc. Contiene una serie de elementos cuya verdad es indudable. Por otra parte, pudo ser confirmada ampliamente en las diversas ciencias positivas profusamente ramificadas, que se ocupan del mundo perceptivo de los animales y de los hombres, y de las condiciones de su realización. A nosotros nos interesa ahora seleccionar unos pocos *ejemplos* característicos. Para ello debemos partir de una multitud apenas apreciable de hechos individuales que han sido reunidos por la filogenia, la ontogenia, la fisiología comparada de los sentidos, la fisiología y la psicología de las funciones sensoriales animales y humanas, además por la patología de la percepción, que hasta ahora ha sido poco clarificada teoréticamente. Estos ejemplos deben ser capaces de ilustrar rigurosamente aquel elemento de verdad, y mostrar simultáneamente la coincidencia de los resultados de las investigaciones básicas realizadas, en la *teoría* de la condicionabilidad motriz impulsiva de la sensación y de la percepción, y que son fundamentalmente diversas y mutuamente independientes.

El enfoque fundamental con el que ha de comenzar toda teoría de la condicionabilidad motriz-impulsiva de la percepción, puede resumirse en el siguiente axioma: Las funciones sensoriales y sus órganos correspondientes no son instrumentos de un saber teorético desinteresado de la naturaleza, sino procesos de regulación y modificación de nuestro *obrar* sobre ella. Además no están —por así decirlo— aisladas, separadas de todo el organismo y de su presupuesto fisiológico. No constituyen algo que, en oposición a todos los otros órganos y funciones del organismo, tuviera que proporcionar un "saber" sobre la naturaleza, que sea indiferente, desinteresado, inútil para sus reacciones hacia el organismo, su autodefensa y la defensa y desarrollo de la especie. Por el contrario, y al igual que todos los demás órganos y funciones, deben servir, en su *unidad y enlace funcionales* con aquéllos, al mismo *sentido total* teleóclino, al mismo desarrollo vital óptimo del organismo.

Podemos decir también: El así llamado "contenido" de la percepción en su carácter de acto funcionalmente unitario (a diferencia de la función —ver, oír, oler, sentir, etc.—), no es ni una "reproducción" positiva e inmaterial de la consistencia de los objetos que nos rodean, como lo admitieron Aristóteles y la Escolástica en sus teorías de las "species sensibilis", ni una consecuencia causal unívoca y proporcional de los estímulos físicos y químicos, que se originan en el cerebro o en una sustancia llamada "anímica". En ningún caso es un mero "complejo sensible", sino nada más que una *sección* de límites intensamente cambiantes, realizada por los actos psíquicos, un *contenido parcial* de la consistencia intuitiva de estos mismos objetos. Por cierto que se refiere "a estos objetos sólo en la medida y en tanto éstos son "objetos del mundo circundante" (o procesos del mundo circundante), y pertenezcan a una objetividad, por decirlo así, relativa a la existencia y a la consistencia, además relativa al actuar sobre el mismo organismo, y respecto a su consistencia y existencia individual y de la especie. Se trata de una objetividad que es total y fundamentalmente distinta de la objetividad del mundo físico. Pero la realización de

una percepción está siempre codeterminada por algún grado de una conducta involuntariamente espontánea del organismo, que se presenta psíquicamente en la atención pasiva y en los impulsos instintivos que la regulan, y fisiológicamente en las inervaciones motrices. En ningún caso es meramente proporcional a las consecuencias unívocas de los estímulos y a los procesos sensoriales sólo vinculados a ella. Por lo tanto, *sin* la presencia de cualquier grado y de cualquier dirección de la *atención impulsiva,* sin una comprensión *valorativa* y sin el *principio* de un proceso motriz, *una percepción,* por más simple que sea, *no puede realizarse siquiera.*

Estos axiomas están en una *contradicción* radical con la concepción y la teoría de la percepción de toda la filosofía occidental. Tanto el racionalismo como el sensualismo estuvieron de acuerdo durante muchos siglos en ver en la sensación sólo algo "receptivo", es decir, una "consecuencia" del estímulo subordinada unívocamente en forma proporcional y cualitativamente a éste, en tanto que suponían a la percepción y a su contenido mismo compuestas por sensaciones. Pero al mismo tiempo ven en ella una "facultad de conocimiento", aunque "inferior".

Sin referirnos a la ontología y a la filosofía, trataremos de presentar los profundos cambios que ha experimentado nuestra concepción teorética de la percepción y de la sensación.

Desde el punto de vista filosófico, el *cambio* más importante reside en la convicción de que en *primer* lugar *no existen* sensaciones "puras" en su carácter de estructuras fenomenales, o sea rigurosamente proporcionales a los estímulos que las engendran. En *segundo* lugar, *no existen* sensaciones "aisladas", o sea sensaciones más allá del acto perceptivo funcional unitario. En *tercer* lugar, el *contenido* real de la percepción nada tiene que ver en principio con las "sensaciones" que eventualmente puedan estar presentes.

La amplitud y fecundidad de este cambio no ha sido comprendida aún en todo su alcance.

Pero comenzaremos nuestro estudio por el último de los tres puntos mencionados precedentemente.

No hay duda alguna acerca de lo que el lenguaje natural denomina *"sensación"*. Se denominan así ciertos *estados* cambiantes vividos, y que experimentamos como modificaciones de nuestro cuerpo. Éstos están referidos directamente a él. Se trata de las llamadas "sensaciones orgánicas" y de los sentidos. De los contenidos de la sensación que originariamente están referidos objetivamente, el principal es la sensación táctil, porque la conciencia natural admite, sobre la base de una experiencia *vaga,* que el objeto tocado se halla en riguroso contacto temporal y espacial con una parte de nuestro organismo corporal. Todo lo demás que la filosofía y la psicología todavía hoy en día denominan "sensación", no es vivido como *sensación,* sino que se trata de una estructura hipotética del pensamiento. Resulta totalmente extraño a la conciencia natural designar como "sensación" a un sonido, a un color, incluso al gusto y al perfume de una fruta, o admitir siquiera que estas cualidades, que nos son dadas primariamente como propiedades de las cosas, tienen que ser *sentidas* para ser tenidas. Por lo tanto, las sensaciones "sentidas" no son lo mismo que las sensaciones "imaginadas" de conformidad con el "modelo" de las sensaciones "sentidas". Pero ¿qué circunstancia condujo por lo demás a ampliar hipotéticamente e incluso desde el punto de vista del pensamiento, el concepto primitivo de sensación? Resulta singular que no se tenga casi ninguna seguridad de que aquello que motivó en primer término esta ampliación *no han sido* de ninguna manera ciertas "experiencias", determinados "experimentos" de tipo fisiológico o psicológico. Por el contrario, ha sido una *hipótesis* metafísica sobre los "verdaderos" procesos absolutos de la naturaleza, que transcurren fuera de nuestra conciencia. *Se trata del conocimiento mecanicista de la naturaleza en una concepción metafísica.* Demócrito fue el primero que imaginó tal tipo de hipótesis, y fue también el primero que estableció una teoría de la naturaleza subjetiva y secundaria de las cualidades, como *conse-*

cuencia racional pura de su metafísica. Niega que exista una percepción primitiva "a distancia" de las cosas y de su consistencia propia imaginada. Esto significa que niega que existа aquello que el hombre natural experimenta indudablemente como percepción de la esencia de las cosas, y que separa rigurosamente de la sensación. Demócrito exige entonces que se debiera comprender y explicar la percepción "aparente" a distancia de acuerdo con la analogía de la realización de las impresiones táctiles, que incluso —*aparentemente*— poseen un contenido que es simultáneamente determinabilidad de los objetos (blandura, dureza, tersura, aspereza) y sensación orgánica referida corporalmente (representándola entonces la capa periférica). Por lo tanto, también el acto visual, vivido originalmente como percepción a distancia, "debe" pensarse aquí por *analogía* con el proceso táctil. Ello resulta necesario porque las únicas cualidades que poseen las realidades metafísicas, los átomos, sólo son cualidades idealizadas del tacto. Se refiere aquí a la solidez, a la dureza, a la rigidez, a la impenetrabilidad absolutas. El materialismo atomista y la negación de una percepción espacio-temporal "a distancia" de la esencia imaginada de las cosas, la ampliación intelectual del concepto de sensación a la "sensación cromática y tonal", así como la teoría de las cualidades secundarias, etc. son, por lo tanto, *de un mismo origen* lógicamente coherente. Gracias a la nueva aceptación de la teoría mecánico-atomística de la naturaleza en los tiempos modernos, hasta hoy en día, no ha podido separarse una cuestión de otra. El hecho de que el fisiólogo de los sentidos y el psicólogo actuales tan raramente tengan conciencia de este origen de su concepto de sensación y de estímulo, es un testimonio singularmente poderoso de la fuerza de una mera *tradición del pensamiento*. La trama de esa tradición, a pesar de los increíbles cambios que han sufrido nuestras representaciones físicas, fisiológicas y psicológicas, encubre aún los problemas filosóficos de la percepción y de la sensación. Hace mucho tiempo que nuestra física ha desechado como trasto viejo la "sustancia extensa", y asimismo la división

en cualidades primarias y secundarias en el sentido óntico. Siguieron el mismo camino el espacio, el tiempo y el movimiento absolutos. Sin embargo, precisamente éstas son las bases que constituyen los presupuestos lógicos para esta concepción de la percepción y de la sensación.

La psicología nos ha mostrado que entre el espacio objetivo, sea o no euclidiano, y nuestro espacio perceptivo fenomenológico existe positivamente una relación unívoca de correspondencia. Por lo tanto, este espacio intuitivo es tan rigurosamente *ajeno* a la física como lo son los colores y el sonido. Pero por otra parte *todos* los niveles cualitativos modales de los sentidos llevan en sí la diferencia fenomenológica de "real" y "aparente" que antes sólo había sido aceptada para la estructura, la distancia, la duración. Además, sabemos positivamente que el contenido de la sensación y la cualidad del objeto jamás coinciden fenomenológicamente, incluso en los casos más simples del tacto, donde siempre la dureza o la blandura dadas en el objeto (por ejemplo, captadas a través de un papel cuya superficie palpamos), *en la vivencia única* (y *simultáneamente* distinta) son fenomenológicamente diferentes de aquella sensación táctil que constituye el caso límite de una sensación orgánica. Las formas de los fenómenos que D. Katz ha señalado para los colores, aparecen señaladas de manera análoga en los fenómenos del tacto (Katz), en los sonidos, incluso en los olores (Henning). Tampoco aquí pudo separarse los factores condicionantes central y periférico.

A pesar de que éstos y otros conocimientos sufrieron transformaciones sustanciales, el esquema de pensamiento que impuso Demócrito es tan influyente, que se sigue creyendo impasiblemente en toda una serie de *prejuicios*:

1º) — "Rojo", "duro", etc., *sólo* serían contenidos del sentir y no originariamente determinaciones del objeto, en cada caso compuestos de las mismas cualidades elementales, psicofísicamente indiferentes y simples. Por otra parte, y a pesar de ello, el contenido

experimentado de la sensación jamás *coincide* in concreto con la determinación simultáneamente vivida del objeto.

2º) — Las cualidades mismas serían "subjetivas" y "producidas" ya sea por el sistema nervioso, ya sea por el "alma" (o por la reunión de ambos). Sin embargo, lo cierto es que sólo el sentir de las cualidades (el oír, el ver, etc.) depende de las funciones nerviosas.

3º — El objeto corporal imaginado, en la plenitud objetiva de su esencia intuitiva, (el objeto intencional de la percepción como un acto funcionalmente unitario), *se compondría* de "sensaciones" o de cualidades que sólo son dadas *como contenidos* de la sensación y que *no son más que eso.*

4º) — En principio, los procesos físicos estimulantes se compondrían, frente a estas cualidades de la sensación nerviosa ampliada intelectualmente, como reales causas y efectos activos. Puesto que incluso las mismas imágenes de los cuerpos deben estar "compuestas" de estas cualidades, *también ellas* se comportarían así, de modo que no existirían en absoluto más allá de nuestra captación consciente en su calidad de fenómenos objetivos, e *independientes* de su proceso perceptivo. En su lugar sólo existirían procesos de movimiento, en cada caso de tipo diferente (vibraciones del éter, ondas de aire, etc.) o "posibilidades de percepción", que transferiríamos erróneamente a la categoría de realidad del ser verdaderamnte así.

Ninguno de estos extraños prejuicios tiene alguna validez. Procuraremos encontrarles solución.

Un *primer* error consiste en involucrar totalmente las imágenes de los cuerpos o la esencia propia y por ello intuitiva de esas imágenes en la percepción o en la "posible" percepción. En la plenitud de su esencia, las imágenes de los cuerpos son totalmente trascendentes a la "conciencia humana de algo". Como objetos, aquéllas sólo pueden ser inadecuadas, parcialmente también pueden estar in mente. Por cierto que todos y cada uno de los objetos y elementos que en general percibimos en un cuerpo pueden ser representados

sólo como "imágenes" y determinaciones de la "imagen". Este hecho rige, en la misma forma, también para la extensión, para las propiedades espaciales y temporales, para las estructuras, el calor, la dureza, etc. También el movimiento, en su calidad de modificación o cambio de lugar de una esencialidad idéntica, es sólo imagen y nada más que imagen. Hablamos de la "imagen" o del "fenómeno objetivo" en el sentido de una doble oposición: en primer término, hablamos de ellos en oposición a las "fuerzas" exclusivamente *reales*, o sea fuerzas no fenomenológicas ni propias de la imagen, cuyas manifestaciones son precisamente las "imágenes" (y las relaciones métricas espacio-temporales de las mismas y además su extensión y estructura). Por lo tanto, las imágenes son entonces *trascendentes a la conciencia* y al mismo tiempo totalmente irreales. En segundo término, hablamos de ellos en oposición a los contenidos de la percepción cuyos *objetos* trascendentes a la conciencia son "esas imágenes", que por lo tanto jamás se resuelven en tales contenidos. Por consiguiente, es un error tan grave como aquél considerar a las imágenes sólo como objetos de una posible conciencia, y negar su fundamento real en las fuerzas ("idealismo"). Es éste un concepto que únicamente nos es transmitido por la oposición experimentada frente a nuestra voluntad y a nuestra tendencia, pero no se trata ciertamente de una operación intelectual. Porque considerarlas, con todas las formas de realismo crítico, como *efectos* del movimiento sobre el organismo, su sistema nervioso, su "alma", o su "conciencia", significa por cierto cometer un grave error. Hasta ahora, una gran parte de la discusión filosófica se desarrolla *dentro de estos errores*. La convicción de la conciencia natural de que el tintero que tengo ante mí sigue siendo ceteris paribus tal como es en la plenitud de sus determinaciones objetivas, en su calidad de dato fenomenológico, no ha de ser perturbada por nada. Ello se debe a que permanece conscientemente inalterado, sin que yo tenga una razón especial para admitir lo contrario, de que mi percepción nada agrega ni quita a este ser, que en su carácter de objeto es siempre más rico en *amplitud* que toda posible percepción. "Espe-

ro" volver a *tener* la misma imagen –sea en forma de percepción, sea en forma de recuerdo–, bajo determinadas condiciones, volver a tener éste o aquel aspecto de la imagen, porque para mí su ser y su esencia se fija sobre la base de *una* percepción. Pero esto no significa la aceptación de este ser y de esta esencia con el significado de "posibilidad de una percepción" en el sentido de Berkeley, J. St. Mill, H. Cornelius y otros[68].

Pero la imagen no puede constituir un "efecto" sobre nuestro sujeto, porque el *ser consciente* es un ser ideal, lo mismo que todos los movimientos y procesos del estímulo, que también son *seres ideales* (precisamente son ellas mismas, imágenes). Por otra parte, las relaciones causales sólo existen entre *seres reales*, es decir, entre fuerzas y centros de fuerza. Lo consciente, o sea el "*tener* conciencia", *sólo* está en relación intencional con lo que es consciente. Pero nunca está en una relación causal. Sin embargo, las "imágenes" son los objetos idénticos unitarios de la intención, en parte incluso constituyen los contenidos de la misma percepción. De ninguna manera son en cambio, sus "causas", los puntos de partida para los procesos causales (estímulos) que "determinan" la percepción.

Vemos entonces que en absoluto representan a la percepción como algo directamente distinto a las imágenes (representaciones inmateriales, sucesiones de estímulos, etcétera).

Estas numerosas ambigüedades surgen, en especial, porque no se mantienen separados, en forma clara, *los tres conceptos fundamentales diferentes de estímulo*:

1º) El concepto biológico de estímulo (el estímulo como elemento del mundo circundante);

2º) El concepto físico-químico de estímulo;

3º) El concepto metafísico de estímulo.

[68] Hedwig Conrad-Martius, en su trabajo "Zur Ontologie und Erscheinungslehre der realen Aussenwelt". (Ver Jahrbücher für Philosophie und phänomenologische Forschung, vol. III, 1916), ha realizado una crítica detallada de las posibilidades de la percepción.

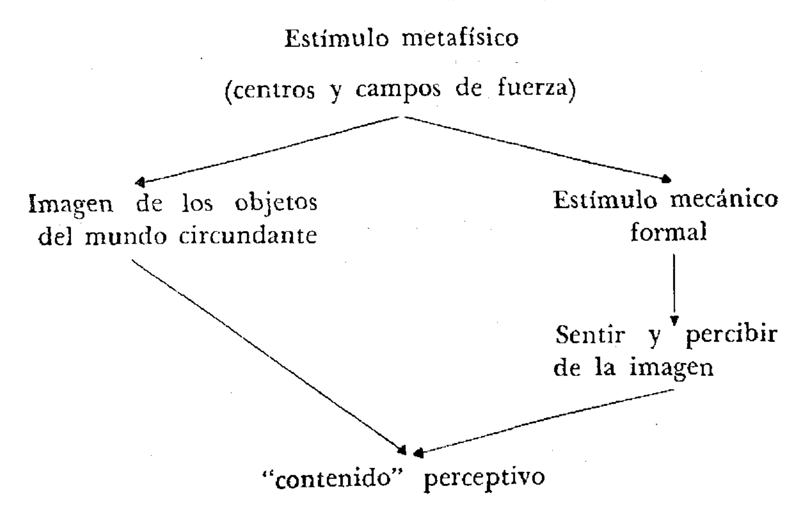
Si oigo el sonido de la campanilla de casa, puedo denominar "estímulo" a la misma campanilla que suena, es decir, a este objeto del mundo circundante. Como por primera vez lo ha hecho sistemáticamente Pawlow, puedo examinar *aisladamente la conducta* cambiante de los organismos y de los procesos fisiológicos en los organismos cuando las cosas del mundo circundante *cambian*, es decir, cuando los objetos del mundo circundante cambian en sus atributos. Entonces resulta posible establecer sus leyes. Análogamente, puedo investigar la alteración de los fenómenos de color y los procesos fisiológicos en la retina y en el sistema nervioso, y establecer las relaciones de este cambio. Este aspecto del asunto ha sido investigado por Hering, en oposición al sistema de Helmholz [69], que partía de los conceptos físicos de estímulo. En otro orden de cosas, puedo hablar de estímulos, por ejemplo, cuando se trate de ondas de aire para los tonos y los sonidos, de las ondas de éter (o, más prudentemente), de las ondas de luz para la visión. También estos objetos y sus movimientos son, por supuesto, "imágenes" aunque sean imágenes reducidas desde el punto de vista mecánico-formal, a las que se les ha desprovisto de los atributos correspondientes a las cosas primarias del mundo circundante. Ahora bien: tengo que convencerme del hecho de que no puedo mezclar estos dos conceptos de estímulo. Ese objeto del mundo circundante llamado "campanilla" no emite ondas de aire que llegan a mi oído. La "esfera celeste" tampoco emite ondas de éter (si es que éste existe) o de luz que llegan a mis ojos. ¡Esta manera de hablar no tiene sentido!

Pues en el nivel de la objetividad (correspondiente a la relatividad existencial), en el que existen esas campanillas que suenan, *sólo existe la percepción a distancia* de esas mismas campanillas. En cambio, en esta coherencia de relaciones *no existe* un fenómeno "ondas de aire". Y allí donde existen ondas de aire y ondas de luz o de éter, *no existen en absoluto* objetos del mundo circundante

[69] Ver al respecto: A. von Tschermak: *Der exakte Subjektivismus in der neueren Sinnesphysiologie*, Berlín, Springer, 1921.

llamados "campanilla", ni "esfera celeste" alguna. Existe en cambio un sistema altamente complejo de moléculas, átomos, electrones, que en el espacio no-intuitivo objetivo *corresponden* —como modelo mecánico-formal— a los objetos del mundo circundante que "motivan" al sujeto. Pero entonces están ligados en forma *continua* con sus inmediaciones y *todo* el mecanismo formal del mundo. Menos aún existen en este orden de objetos los "ojos" y los "oídos" que, en su carácter de unidades, con todas las partes que el anatomista y el fisiólogo describen en ellos, *son sólo* objetos del mundo circundante. Finalmente existe aquel ordenamiento no-intuitivo de *fuerzas* que fundamenta todas estas imágenes, *incluso* los "estímulos" mecánico-formales. Ello sucede de acuerdo con una teoría dinámica de la materia y del movimiento, tal cual la exige imperiosamente en cierta forma la física teorética de hoy en día. Sólo aquí puede hablarse de "eficacia" causal, puesto que la "realidad" solo comienza en este punto, y todo lo demás es precisamente una imagen *y nada más que una imagen,* por otra parte ideal. La relación del concepto de estímulo nombrado en último término, con los otros conceptos de estímulo, es totalmente distinta a lo que se admite comúnmente. Los centros y los campos de fuerza que hacen surgir en forma causal ciertas imágenes y su forma, su extensión, su ordenamiento temporal y espacial, son en realidad las *causas comunes* tanto de las cosas que constituyen el mundo que nos rodea (es decir, del estímulo en el primer sentido), como también del proceso "del estímulo" mecánico-formal en el segundo sentido. Y aquello sobre lo que actúan no es el organismo corporal, que incluso es una *imagen* entre imágenes, sino el *sistema* que fundamenta al organismo mismo, sistema éste de factores de instinto o de fuerza, inanimados y eventualmente vitales. Pero de ninguna manera los estímulos mecánico-formales que integran el segundo concepto *determinan* al objeto visible llamado "esfera celeste" o "campanilla". Estos estímulos mecánico-formales determinan lógicamente (pero no de manera *causal*) *sólo las funciones* del sentir, del ver, del oír, y finalmente del "percibir" de los objetos del mundo circundante,

en su correspondiente totalidad. Pero ello sucede sólo cuando sus movimientos *se consideran en conjunto,* desde el punto de partida del estímulo, con el proceso nervioso *total* centrípeto y centrífugo, al que ellos llevan dentro del organismo. Este camino lleva hasta la corteza cerebral, y desde allí nuevamente hacia la periferia. Por lo tanto, el estímulo *no determina* la imagen —entendida como fenómeno objetivo—, *sino siempre el contenido inadecuado de la percepción* de la imagen, dado en cada caso parcialmente, en aspectos que recíprocamente se exigen. La imagen misma, como suprema función dirigente, preexiste a la selección que realizan aquellas funciones del ver, del oír, del sentir y del percibir psicofisiológicamente unitarias. Esta selección se realiza a través del carácter rigurosamente intencional en el contenido de la imagen y en su *plenitud* unitaria ininterrumpida, y actúa sobre los objetos modales del ver, del oír y del sentir (por el tacto). Esta relación puede representarse entonces mediante el siguiente esquema:



Se trata entonces de *niveles esenciales que deben diferenciarse cuidadosamente*:

1º) Fuerzas
2º) "Fenómeno objetivo" y "mundo de las imágenes"
3º) Imágenes reducidas desde el punto de vista mecánico-formal
4º) Fenómenos de la conciencia.

Correspondientemente, deben evitarse cuidadosamente *tres errores*:

1º) —Pensar que el proceso mecánico-formal del estímulo *determina* unívocamente el contenido de la percepción, en vez de determinar sólo las *funciones* que separan y delimitan a este "contenido" del fenómeno objetivo.

2º) —Pensar además que determina la imagen misma como objetivo y transconsciente.

3º) —Pensar que sólo la *parte fisiológica centrípeta de todo* el proceso cíclico que se desarrolla en forma centrípeta y centrífuga entre el punto de partida de ese estímulo y la reacción nerviosa final, se mantiene en una proporción unívoca *directa* con las funciones psicofisiológicas del sentir, del ver, del oír, del gustar y finalmente del percibir. No debe pensarse entonces tampoco que la proporción sea *indirecta* con los "aspectos" de la imagen objetiva *delimitada* por esas funciones espacio-temporales "a distancia". Porque en esta coordinación unívoca con la función y con los contenidos parciales específicos de una percepción en cada caso *diferente* de otros contenidos parciales de ésta, que posibilitan, objetiva e idealmente, la misma imagen, (como veremos en seguida con mayor exactitud), *no se halla empeñado* únicamente el estímulo físico, sino sólo este estímulo (el físico) *con más el agregado* de *toda* la cadena del proceso centrípeto, central y centrífugo que se relaciona con él.

La tan oscura opinión mitológica de que el estímulo físico y el proceso centrípeto, *más* el proceso cortical, determinan una sensación en una "posición final" "en" el cerebro, en el "alma" o "en" la conciencia, constituye un gravísimo y burdo error. Lo mismo sucede con la creencia de que además la percepción es una suma o

un complejo acumulativo cualquiera de tales sensaciones, pero que la imagen corporal sólo es un grupo falsamente "existente" y ordenado de *posibilidades de la percepción*, y que *más allá* de la conciencia existirían sólo ondas de aire y de éter, etc. Todo ello constituye entonces una grave maraña de error y de absurdo, que debe desarraigarse definitivamente. La misma representación, según la cual en alguna posición "final" del proceso nervioso, ubicado a través del estímulo físico, se origina, por ejemplo, una sensación de "rojo" (o que el alma espiritual la produce a través de una qualitas oculta de "disposición") es totalmente oscura e insuficiente, por más vueltas que se dé al asunto[70]. Ella ha conducido, desde luego, a todas esas construcciones imposibles, es decir, a una *acumulación* de hipótesis totalmente impenetrables en cualquier sentido, indemostrables y por demás aventuradas. Citaremos como ejemplo a la "proyección" de la sensación; a la admisión de una sensación originalmente sólo puntual; a una función concluyente "inconsciente", a través de la que el objeto (por ejemplo, una esfera roja) debe ser dado como causa (Schopenhauer, Helmholtz); a una función "objetivante" de la sensación, "originalmente" sólo de estados referentes al Yo; al mito de la génesis de lo extensivo a partir de lo intensivo. Algunas de estas hipótesis son refutables, y han sido refutadas estrictamente[71]. Sin embargo, está claro que en esta llamada "posición final" no acontece nada en particular, salvo una transformación del proceso nervioso centrípeto en proceso motriz. Mejor dicho, no existe *ninguna* "posición final", sino en cada caso sólo *campos* funcionales fisiológicos más o menos predominantes y circunscriptos *de una determinada* unidad funcional, que como tal *siempre es al mismo tiempo* proceso centrípeto, proceso transversal y proceso centrífugo. Se trata entonces de un proceso al que corresponde psíquicamente en forma unívoca *un* acto específico de

[70] Ver las concernientes consideraciones críticas y detalladas contra tales conceptos en la obra de Frischeisen-Köhler: *Wissenschaft und Wirklichkeit*, pág. 416 y sigs. Leipzig 1912.

[71] Ver los trabajos de E. Hering.

visión (por ejemplo, al ver "rojo"). El rojo es en este caso la determinación de un objeto visual, es el "aspecto" de aquel objeto visual que ha sido extrapolado de la imagen concreta del cuerpo a través de la función psíquica del ver (originalmente es y continúa siendo el primer objeto intencional de la unidad de la percepción, en la que ingresa el acto de ver), y que también permanece en el cambio de los contenidos de la visión (que por su parte poseen una permanencia considerable con contenidos cambiantes de la sensación óptica)[72]. Aquí nada es oscuro, más bien todo es esencialmente claro. El hecho de que la unidad estructurada (según funciones superiores, funciones inferiores, etc.) de un producto psíquico de la función, cuyas partes constitutivas contienen permanentemente las *tres* secciones ya nombradas del proceso, esté unido *unívocamente* en su estructura sólo en pocos casos a un ámbito circunscripto de función, es entonces un hecho que incluso corresponde totalmente a la circunstancia de que la fuerza estructuradora de la función en ninguna parte es más poderosa que en el sistema nervioso y, dentro de éste, en la corteza cerebral humana[73]. Influye aquí también el hecho de que en una medida amplia y apenas sospechada con anterioridad, durante la perturbación del campo normal de la función, otras partes orgánicas del sistema nervioso pueden asumir este carácter de *ámbito*, pero la *estructura*[74] del fenómeno sigue siendo la misma. Ello indica que determinados fenómenos "localizables" circunscriptos a los campos de funciones que los con-

[72] De esta manera, cuando se oscurecen o eliminan las "sensaciones" de una superficie marginal real en *una* posición visual (inalterada), entonces en virtud de la insensibilidad creciente de la retina para los colores abigarrados, el *fenómeno visual* sigue siendo, no obstante, uniformemente *rojo*.

[73] Ver R. Ehrenberg: *Theoretische Biologie,* Berlín, Ed. Springer, 1923.

[74] Ver a tal efecto los ejemplos de K. Goldstein: "Die Topik der Grosshirnrinde in ihrer klinischen Bedeutung" en *Deutsche Zeitschrift für Nervenheilkunde,* vol. LXXVII. Ver también los trabajos de A. Gelb y K. Goldstein: "Psychologische Analysen hirnpathologischer Fälle", en *Psychologische Forschung,* Springer, 1924. Además, pueden consultarse los múltiples ejemplos contenidos en el trabajo de K. Goldstein: "Zur Theorie der Funktion des Nervensystems", *Arch. f. Psych.* vol. LXXIV, fascículo 2-4.

dicionan, han sido *creados* por las unidades de complejos de funciones estructuradas, al menos en el desarrollo de la especie. De acuerdo con esta concepción, no se puede hablar seriamente de cierta coordinación unívoca entre los contenidos de los fenómenos de nuestras percepciones, de los *fenómenos* de la percepción primaria y de la representación secundaria, y de las partes y funciones cerebrales, puesto que primariamente *sólo la función* psíquica y la *función* fisiológica están unívocamente relacionadas —pero en forma estrictamente unívoca y paralela—. De acuerdo con nuestra opinión, es ésta una relación que se basa ontológica y metafísicamente en la identidad entre la psiquis y su constitución funcional y la *jerarquía funcional* de los procesos nerviosos. Por cierto que para afirmar lo que antecede nos hemos basado psicológicamente en un concepto de función que hasta hora no ha sido definido con precisión [75].

Así como es erróneo hablar de la "posición final" y del origen de las sensaciones, entendidas como pequeños macizos (que desde

75 Aunque —como lo ha expuesto acertadamente C. Stumpf en la obra citada— la separación de los fenómenos y funciones se basa simultáneamente en el hecho de que ambas determinabilidades podrían "variar independientemente una de la otra", esta proposición rige en sentido estricto sólo para las funciones elementales parciales, de las que consiste cada función psíquica concreta. Hemos comenzado a buscar recién estas funciones para los diversos productos psíquicos, sin que hasta ahora podamos decir que ya las poseamos. Por el contrario, para las unidades complejas funcionales —que como tales responden siempre a las leyes de la articulación de las funciones superiores e inferiores, etc., es decir, que están jerarquizadas—, rige en cambio el hecho de que los fenómenos que les corresponden "pertenecen" *unívocamente* a este complejo y a ningún otro. Todo acto, por ejemplo el de observar, es un observar *distinto* según el modo cómo en cada caso ha sido observado algo distinto (entendido como fenómeno). No sólo existe una función del ver, sino también una función del ver rojo, del ver amarillo, etc. Las funciones delimitan, "eligen", "separan", los fenómenos psíquicos subjetivos de la consistencia de las imágenes o de los fenómenos objetivos. Los configuran formando fenómenos subjetivos (en relación con el Yo). Sólo en los casos de la función de la fantasía *crean* nuevos fenómenos, a partir del mismo material originario de los niveles cualitativos, que están vinculados a un individuo o a una especie, y que también construyen simultáneamente sus contenidos perceptivos de la imagen.

En lo que respecta a la *fantasía*, ver las explicaciones siguientes.

el punto de vista de la cualidad tiene naturaleza de cosa), también lo es hablar de la teoría que sostiene que la percepción es un complejo de sensaciones. Por cierto que este hecho sólo se puede comprender plenamente cuando antes se ha comprendido perfectamente que la esencia intuitiva de los cuerpos o las imágenes corporales *no posee* por cierto huella alguna de *realidad* —que corresponde sólo a las fuerzas que las fundamentan— *pero sí poseen una existencia transconsciente.* Por otra parte, también debe haberse comprendido que aquéllas *tampoco son meros contenidos* de la percepción o de percepciones posibles, lo mismo que por su lado el contenido de la percepción es un complejo de sensaciones. ¿Qué es pues lo que aquí señalamos como "imagen" (o como fenómeno objetivo)? Una imagen corporal es un *ordenamiento estructural* de determinabilidades esenciales (formas, cualidades etc.) en cada caso única y especial, que permanece entre los límites de una regulación legal *esencial* y que seguramente *no se arraiga* en la organización del sujeto, sino que, en último término, tendrá sus bases en una constelación determinada de factores dinámicos.

Como ordenamiento estructural, la imagen corporal no es ni una mera *"suma"*, ni es —como pensaban D. Hume y Mach— una suma de *sensaciones.* Tampoco las cualidades que en los lugares privilegiados revisten las estructuras espaciales y temporales de la "imagen" dadas de antemano, no son en modo alguno "sensaciones". Sólo pueden —para cada tipo orgánico en número y clase limitados— *llegar a ser* "contenidos" de la función del sentir, puesto que primitivamente son contenidos ideales psicofísicamente indiferentes. Pero cuando llegan a serlo, continúan *también* siendo determinabilidades objetivas de las imágenes mismas. El conjunto de funciones de nuestras percepciones descompone y divide a las imágenes concretas en muy diversos sentidos, dándoles el carácter de formas y aspectos subjetivos del fenómeno, pero respetan su existencia óntica propia. Pero de ninguna manera las crea o las engendra.

Por lo tanto, en el *ser transconsciente* de la naturaleza han de señalarse los siguientes *grados* del ser:

1º) Los factores de fuerza que constituyen por sí solos lo real de la naturaleza.

2º) El sistema espacio-temporal y un mecanismo formal (a elección).

3º) Las "imágenes" trascendentes ideales y su orden estructural regulado por leyes especiales.

4º) La estructura del mundo circundante y las imágenes específicamente referidas al mundo circundante.

En la esfera del saber se agregan a los ya nombrados, los siguientes:

1º) Las percepciones *esencialmente* posibles.

2º) Las percepciones "ciertas" y las percepciones "posibles" *realmente*.

3º) Los fenómenos sensoriales.

Por lo tanto, de ningún modo las imágenes son sólo "efectos" de los factores de fuerza o del mecanismo creado por ellos, ejercidos sobre el sujeto psicofísico. Cuando consideramos al contenido de la percepción como elemento fraccionado de la misma imagen, entonces esta posición sólo tiene cierto sentido cuando diferenciamos siempre con exactitud los grados de relatividad existencial de las imágenes. En particular debemos diferenciar "la imagen del mundo circundante" de la "imagen del mundo". La luna, tal como se la imaginan la astronomía y la selenografía, es una parte de la imagen del mundo, y a su vez una "imagen", un "fenómeno objetivo" de ciertos factores de fuerza. Pero por ahora *no es* "inalcanzable" para la percepción *en su esencia,* pero sí lo es para nuestro aparato terrenal humano de la percepción. (Ello significa que lo es para sus umbrales de estímulo, sus umbrales diferenciales, etc.). Sólo a través de especulaciones mediatas, con la ayuda de leyes geométricas mecánico-formales, dinámicas, ópticas, químicas (análisis espectrales), podemos formarnos conceptos acerca de ellas. Sólo así podemos intentar, en forma indirecta, resumir y formalizar intuitivamente su

significado mediante la fantasía. Nuestra percepción fáctica no contiene *ningún* aspecto de esta imagen. Sólo contiene, en cada caso, un *aspecto* de la imagen del mundo circundante llamada "luna", que ofrece una variabilidad. Se nos presenta ya como una esfera dorada, con forma de hoz, ya oculta, ya presente, ocupando éste o aquel lugar del cielo nocturno, y diferente en el polo que en el ecuador. Pero también esta imagen del mundo circundante no es más que una mera percepción o un "conjunto de posibilidades de la percepción". Lo que sucede es que tiene un carácter relativo existencial, y está condicionado a nuestra organización psicofísica y a nuestra posición en determinada parte de la "imagen" tierra. Pero esta relatividad existencial *nada* tiene que ver con la "inmanencia de la conciencia", y menos aún con la referencia subjetiva, si por sujeto debe entenderse el "Yo" gnoseológico o el Yo psíquico y no *todo* el organismo psicofísico. Del mismo modo tampoco la imagen del mundo circundante es un fenómeno, o tal vez un "complejo de sensaciones", que obraría en nosotros a través de la luna como "imagen I" y a través de los procesos estimulatrices que surgen de ella; o desde la que elaboraríamos "conclusiones causales" relativas a la imagen I" [76]. Nada de todo eso existe en el concepto de relatividad existencial y esencial. También la imagen del mundo es un "fenómeno objetivo", unívocamente unido a la relación de efectos que existe entre los factores dinámicos que fundamentan a la imagen I, y la posición y la conformación de *todo* el ser viviente psicofísico de la especie (es decir, sólo la característica de la especie, no las características individuales). De la misma manera que la imagen de un espejo es "existencialmente relativa" al espejo y al cuerpo reflejado, la imagen del mundo circundante es existencialmente relativa al ser real de la luna y al ser real del hombre terrenal (ambos considerados en la esfera del "objeto en sí"). La imagen del mundo circundante no "surge" por cierto sobre la base de nuestra

[76] Ya hemos visto que las imágenes no pueden actuar. No tiene entonces sentido el hecho de que la imagen I surja de un proceso mecánico-formal y pueda alcanzar, por ejemplo, el ojo.

conciencia, de nuestra percepción y de nuestra sensación relativa a ella, sino que *preexiste* a estas funciones del tener y del saber. Existe en la misma medida en que existe la imagen I de la luna. Pero *desaparece* cuando suprimimos la existencia y la condición del hombre terrenal, mientras que, por el contrario, la imagen I no desaparece, en absoluto. Pero las formas estructurales de las posibles imágenes del mundo circundante *se establecen primitivamente,* a través de la organización dinámico-funcional de la especie del ser viviente (su ley de construcción funcional), en la misma forma que la construcción morfológica del cuerpo *físico* del organismo (cuerpo somático), que a su vez es sólo una imagen entre imágenes. Por lo tanto, la estructura del mundo circundante de ninguna manera es esencialmente relativa en forma unilateral con respecto al cuerpo somático como "imagen". La ley estructural del cuerpo —es decir, la ley morfológica de la forma del organismo en sentido estacionario y genético— y la estructura del mundo circundante están, por el contrario, en una *relación* legal, *recíproca* y reversible, que lleva la designación de "adaptación". Pero *ambas* están unívocamente determinadas por la jerarquía especial específica de las funciones dinámicas y estructurantes, que en cada caso poseen componentes fisiológicas y psíquicas. Es éste el motivo por el que podemos estudiar aisladamente los *procesos* fisiológicos cambiantes en el *organismo* y la alteración de su "conducta", cuando cambian los objetos de su mundo circundante, las "imágenes" y sus atributos y relaciones, todo ello bajo el riguroso control de una fisiología ampliada (Pawlow). Por las mismas causas, *podemos investigar las leyes* de estas dependencias. Podemos hacerlo, incluso, sin necesidad de introducir de ese modo los estímulos físicos y químicos (en el sentido del segundo concepto de estímulo), que sólo pueden referirse a los procesos definidos y definibles física y químicamente, en los cuales se *representa* y realiza para nuestra experiencia una función fisiológica y una unidad de transcurso (que como tales, nunca son solucionables en química y física). Además, no ha sido necesario incluir en la investigación las funciones eventualmente cons-

cientes y psíquicas que determinan el cambio "observable" de la "conducta".

El argumento decisivo que respalda la existencia objetiva y transconsciente —aunque no absoluta— de las "imágenes", que descompone (en el sentido esencial de la palabra) a la percepción sólo según sus aspectos, pero puede alcanzarla siempre y comprenderla en su consistencia propia, es en primer lugar —como sostuve— el ordenamiento estructural de las imágenes a partir de las determinaciones esenciales, regulado en forma legal, esencial y válida desde el punto de vista ontológico. El hecho de que cada cuerpo sea extenso, que ocupe un espacio (cuya estructura axiomática no interesa aquí), que tenga duración, una determinada estructura, que sea infinitamente divisible como ser espacial y durable, que tenga colores que sean determinables de acuerdo con el sistema cualitativo de los colores, incluso que al menos le correspondan *aquellas* cualidades que hacen las veces de realizaciones de sus "propiedades", y que son dados también como los contenidos más simples de nuestro sentir normal (pero probablemente *muchas más* cualidades aún), el hecho de que tenga lugar, situación, distancia, etc., con respecto a *otros* cuerpos, una posición en el tiempo y relaciones temporales, que pueda cambiar de lugar, todo esto no significa que sean determinaciones constitutivas que se obtengan a través de *la experiencia inductiva*. Constituyen *la esencia óntica* del cuerpo, y *uno* solo de ellos basta para fijarlas para siempre. Pero no sólo esto debe tenerse en cuenta. Las determinaciones constitutivas de los cuerpos o de las "imágenes" que hemos señalado no son construidas o fundamentadas una en otra en forma arbitraria, sino que, a pesar del carácter arbitrariamente cambiante que exhiben en lo específico, tienen un *ordenamiento estructural ontológico* in genere, que *no puede depender* de nuestra organización humana. Por otra parte, una de sus determinaciones esenciales es precisamente su ser corpóreo. El ordenamiento estructural óntico corresponde exactamente al ordenamiento legal esencial de los datos de las determinaciones constitutivas del objeto corpóreo o de la "imagen". Este ordena-

miento estructural óntico *es decisivo* para el ordenamiento de los hechos. O al menos resulta decisivo para el *marco* en que éste se desarrolla, y que no puede abandonar. Al mismo tiempo, crea las bases para el ordenamiento esencial efectivo, según el cual *se desarrollan* y *determinan* las relaciones esenciales fenomenológicas de un sujeto real o efectivo (como base de la "imagen" corporal). Por lo tanto, el ordenamiento esencial de la estructura comprende por igual en forma *primitiva* al ordenamiento de los hechos y al ordenamiento contingente de la existencia del mundo corporal, y los liga de acuerdo a una legalidad esencial. De acuerdo a ello se destaca claramente el hecho de que es totalmente independiente de la multiplicidad de nuestra experiencia.

Hemos de citar aquí algunos *ejemplos* de leyes que se refieren a este ordenamiento de la fundamentación del mundo corpóreo, que no pueden ser investigadas en el marco de este libro.

1º) La "extensión" (no-homogénea, que cambia de cualidad en cualidad), comprendida *al mismo tiempo como estado y como* actio del extenderse, *es el factor que fundamenta en última instancia* la esencia de toda imagen corporal.

2º) Luego surge el fenómeno (fenómeno originario) del "cambio" de tales determinabilidades esenciales.

3º) El cambio se desarrolla como un "movimiento" puro reversible, no como un "cambio" reversible.

4º) La "espacialidad" es posibilidad "pura" (es decir, "ser" posible) del movimiento, la "temporalidad" es posibilidad pura del cambio.

5º) Tanto el cambio como el movimiento son ontológicos y, de acuerdo con el ordenamiento de los hechos, *previos* al cumplimiento cualitativo de los puntos esenciales y temporales, "entre" los cuales se realizan.

6º) La modificación y el movimiento fundamentan por lo tanto el "espacio" y el "tiempo" y su realización mutua, dentro de un ordenamiento tetradimensional de los elementos que constituyen el aquí y el ahora.

7º) La "separación" de las determinabilidades esenciales del cuerpo es independiente y *previa*, a las formas especiales de la "sucesión" y de la "yuxtaposición" (temporalidad "amorfa" y espacialidad "amorfa" en general), y las leyes del cambio *deciden* qué cosa se halla en sucesión y cuál en yuxtaposición.

8º) Si están dadas las determinabilidades amorfas temporales y espaciales del cuerpo, entonces lo *próximo* que se fundamenta en su estructura "espacio-temporal", que es tanto el núcleo y fundamento de su estructura espacial respectiva, como el de la estructura rítmica de sus posibles modificaciones.

9º) La estructura espacial *ya sirve de base* a todas las cualidades (color, sonido, calor, frío, gusto, olfato, etc.) contenidas en el ordenamiento del ser y del hecho. Determina de esa manera fehacientemente *cuáles* sensaciones son "posibles" incluso con el cambio arbitrario del aparato psicofísico del percibir y sentir. Análogamente, la estructura temporal, la rítmica, sirven de base a todos los cambios posibles de las cualidades que puede admitir en sí una experiencia del cambio.

10º) Las *cualidades primarias* que cumplen algunos elementos límites de las estructuras espaciales y temporales para nuestra posible intuición, son las coloraciones (posibles). Por lo tanto, las cualidades del tacto, del gusto, del olfato, del sonido, no cumplen esa función. Las coloraciones son *más "esenciales"* para los cuerpos al menos "más *fundamentales*", que los sonidos, las cualidades táctiles, el gusto, el olfato, etc. Porque, por ejemplo, también son coloreadas las imágenes reflejadas del espejo, las sombras, el arco iris, las fata morgana, el azul del cielo, etc., que sólo son capas superficiales de los cuerpos, pero no "contenidos superficiales". Es mucho más sencillo pensar en un mundo corporal impalpable, sin sonidos, inodoro o insípido, que en un mundo acromático. Todo lo que es duro o blando, todo lo que suena, tiene también un color. En cambio, *no sucede la inversa*.

11º) Entre las cromaticidades, la diferencia cualitativa de la serie negro-blanco, y que referida a los colores superficiales se tra-

duce en los fenómenos de claro-oscuro, tiene una *preeminencia específica* esencial y efectiva. Un color de la serie cromática sólo puede *ser* y *estar dado* cuando está dada su luminosidad específica, es decir, cuando ésta está dada *previamente*. De ello debe concluirse lo siguiente: Puesto que el "X" que determina el cambio de los valores de claro-oscuro de los posibles cuerpos (la así llamada "luz") resulta predeterminante para todas las restantes estructuras fenomenológicas objetivas perceptibles *sensorialmente*, este "algo" desconocido posee también para la diversidad de lugar y de tiempo de todos los posibles tipos de fenómenos sensoriales un carácter constitutivo. Entre ellos, también lo posee para cualesquiera de los modos *posibles* de los cuerpos perceptibles sensorialmente y su característica física espacial y temporal. Puesto que el espacio sólo es el conjunto de posibilidades del movimiento "puro", el tiempo sólo el conjunto de posibilidades del cambio "puro", también el movimiento y el cambio "más rápido observable" (en una etapa de la ciencia), constituyen la medida y el sentido de la determinabilidad formal de todas las determinabilidades formales axiomáticamente posibles, que puede alcanzar secundariamente el ser en general en cuanto a espacialidad y temporalidad (ya que no contienen nada más que yuxtaposición y sucesión amorfas). Ello sucede al menos para todas las cualidades posibles y (con más razón) para la posible experiencia sensorial de estas cualidades [77]. Por lo tanto, la posibilidad de una iluminación dispar no determina entonces sólo la simultaneidad de los acontecimientos perceptibles sensorialmente de la naturaleza, sino que determina igualmente la posibi-

[77] Se corresponden por lo tanto los factores siguientes: 1º El sentido de la luz es el sentido más fino que tenemos para captar las diferencias espaciales y temporales. 2º La luz es el movimiento más rápido y el movimiento absolutamente constante que conocemos. 3º Se observa el punto de ubicación de dos focos puntuales (como cambio de lugar) allí donde ya no se observan otras diferencias de espacio (ni mediante elementos en reposo, ni como cambios de lugar de otras cualidades dadas como "movimientos"). 4º La luz es la condición *suprema* del "intercambio" (Kant) entre partes cualesquiera del mundo corporal.

lidad específica de percibir sensorialmente como distintos los trayectos espaciales.

12º) No es nuestro propósito examinar aquí el ordenamiento del devenir y de los hechos que rigen las demás cualidades, aquellas que pueden llegar a ser determinabilidades de los cuerpos. Pero también estas otras cualidades, especialmente aquéllas de la temperatura, las de la vibración, que percibimos antes que las cualidades del tacto, de la cantidad de calor, de la cualidad acústica (como sentido propio de los objetos) y que captamos *antes* que las demás cualidades acústicas, antes que las cualidades del tacto y que las cualidades del olfato o del gusto (que presumiblemente tiene el mismo origen), tiene una estructura axiomática esencial que de ninguna manera se basa en nuestra organización psicofísica (o en la de cualquier animal).

Existe una determinabilidad esencial de las imágenes que, a mi juicio, muestra con notable precisión y claridad que éstas poseen una *existencia transconsciente.* Surge de allí también la convicción de que la percepción sólo las *descompone, pero no las produce.* Me refiero concretamente a la *estructuralidad* (Gestaltetheit). La "estructura formal" como determinabilidad objetiva había sido asignada al factor óntico de "forma" por la Escolástica y la filosofía aristotélica ("forma sensibilis" como forma de imagen). Este factor junto con la "materia prima", configuraba a todos los cuerpos. La "significación" y la "estructura" (como reconocemos hoy claramente) estaban ligadas erróneamente en este concepto ambiguo de "forma". El error proviene del hecho de que se suponía que la "significación" *determina* también la forma, se creía que en la hyle del material sensorial establecía los límites (ὅροι) que caracterizan la forma (Platón)[78]. De todos modos, para esta filosofía la forma es-

[78] Gestalt = forma, estructura. El concepto alemán de "Gestalt" es harto difícil de traducir, ya que su significado exacto no tiene paralelo en castellano. La traducción más aceptada es la de "forma", aunque sería más correcto hablar de "forma estructural". Allí donde no puede producirse una confusión con el concepto alemán de "Form" usaremos "forma", de lo contrario, la segunda

tructural (como forma del espacio, del tiempo, del movimiento, del cambio) estaba arraigada *ónticamente,* y no en el sujeto humano, como si éste recién la produjera. El moderno punto de vista mecanicista (en forma más drástica en el geometrismo de *Descartes*) no sólo debió negar este carácter óntico originario a las significaciones, a la valoración, a la tendencia metódica, a la finalidad, a las cualidades, sino también a las formas. Descartes lo hizo expresamente. Se convierte entonces en el verdadero *padre* de la teoría de la forma, que actualmente se llama "Teoría de la Producción de la Forma" (V. Benussi). Se trata de una teoría que hace surgir al fenómeno de la forma a partir de impresiones dadas por un proceso psíquico inconsciente. Sólo los puntos y rectas que conforman un triángulo, un cuadrado, poseen entonces los correlativos físicos de los estímulos. Pero únicamente el *alma* produce, por sí misma, los nuevos fenómenos de la "forma" con sus nuevas cualidades. En todos los casos en que el concepto de forma, en el proceso de las ciencias positivas, exigió una afirmación ontológica, debió luchar al comienzo con numerosos prejuicios adversos. Ello se dio, por ejemplo, en la estereoquímica, en la cristalografía, en la biología. La "energía formal" de Ostwald, como *tipo especial* de energía, fue negada de inmediato por los físicos. También la filosofía kantiana afirmó el origen subjetivo de la forma a partir de las "profundidades ocultas de la imaginación". En el profundo capítulo de la "Crítica" sobre el esquematismo de los conceptos de la razón, Kant había reconocido, frente al sensualismo de Hume, tanto la *existencia previa* de la determinabilidad de la forma (frente a las cualidades sensoriales por un lado, y frente a las categorías de la razón por el otro), como el eminente significado del esquema temporal frente al espacial. (La forma del tiempo constituye el intermediario para "la sensibilidad y la razón").

De acuerdo con este estado de cosas, la necesidad de ver a la percepción formal no sólo desde el punto de vista psicológico (teoría

---

acepción ("estructura"). Para más detalle sobre este problema, ver W. Metzger, *Psicología,* Ed. Nova 1967. (N. del T.).

de la producción), tampoco únicamente desde el punto de vista meramente fisiológico [79], sino también a partir de los tipos especiales de procesos estimulatrices *físicos*, produjo una honda transformación en los conceptos básicos de la filosofía de la naturaleza, de la física teórica, de la fisiología y de la teoría de la percepción. Los primeros en imponer ideas revolucionarias fueron los estudiosos que, siguiendo directivas originales de Chr. von Ehrenfels y H. Cornelius, desarrollaron una nueva *psicología formal*. Tuvieron que llegar, necesariamente, a admitir aquellos puntos de vista, al tener conciencia de los múltiples resultados experimentales obtenidos en la evaluación de la percepción y de la representación formal. El hecho básico es el siguiente: los procesos estimulatrices *físicos no cumplen* la ley de la resultante de los procesos individuales que los determinan. Las antiguas hipótesis de la percepción formal habían pasado permanentemente por alto un problema fundamental muy sencillo, que yo mismo había planteado rigurosamente hace muchos años. Wolfgang Köhler [80] lo expresa con las siguientes frases: "Decimos que el tintero se reproduce en el ojo, que los procesos particulares de la sensación que corresponden a las partes de *su* superficie externa, se dirigen luego a los ámbitos corticales, y entonces vemos al "tintero". En este caso mantenemos conceptualmente unidos aquellos supuestos procesos elementales, y separamos su totalidad de los procesos elementales que corresponden a las inmediaciones del tintero, sin pensar en que, de acuerdo con nuestro presupuesto fundamental, *no existe* una vinculación real entre aquellos elementos del tintero. Por lo tanto, tampoco los procesos corticales finales correspondientes tienen alguna relación real entre sí o con los procesos corticales elementales vecinos. En el ámbito somático no se engendra acontecer alguno que corresponda a "tintero", entendido como

[79] Wertheimer lo expresa así en su excelente trabajo: "Sehen von Bewegungen", Zeitschrift für Psychologie, 1912

[80] Ver la disertación de W. Köhler: "Gestaltprobleme und Anfänge einer Gestalttheorie" en el *Jahresbericht für die gesamte Psychologie*, página 152. Ver también las respuestas de Köhler a las objeciones de G. E. Müller referentes a la teoría formal: "Gestalt— und Komplextheorie", en *Psychologische Forschung*.

alguna especie de unidad particular, sino sólo un gran número de procesos individuales que son totalmente indiferentes entre sí, en la misma medida en que lo son frente a otros procesos vecinos. Entre éstos podemos citar, por ejemplo, a los procesos individuales que corresponden a la superficie visible y continua de la mesa. Pero el "ver" de tales unidades objetivas, como ser "tintero" y "piedra", pero también la "mancha de tinta" sobre la mesa, etc., es para nosotros un hecho tan natural, repetido casi a cada instante, que no observamos en absoluto cómo aquellas unidades naturales *desaparecen* en el consenso de nuestras hipótesis fisiológicas fundamentales. Empleamos esas hipótesis de tal manera que en virtud de ellas, aquellas unidades *no pueden* existir en absoluto".

Por consiguiente, la mera experiencia acumulada de complejos no puede ser la que determina la articulación del mundo de los objetos visibles en unidades independientes de imágenes y de cosas, como lo admiten D. Hume y Mach. Esto es tanto más típico cuanto más desarrollada está la vida anímica. Tampoco puede admitirse entonces aquello por el sólo hecho de que determinados estímulos individuales y sensaciones proporcionales a ellos se presenten *juntos* reiteradamente. Esta afirmación es rectificada rigurosamente por un gran número de investigaciones de Wertheimer, de las que surge la circunstancia de que existen estructuras que se forman íntegramente durante la *primera* percepción. Se está entonces en expresa *oposición* a las experiencias de complejos que en todos los casos requieren una reiteración harto significativa. Para hacer comprensible la estructuración de los objetos visuales, tampoco basta recurrir a las experiencias de otras funciones modales sensoriales de las experiencias táctiles, como ser el sentido cinestésico. W. Köhler juzga correctamente cuando dice: [81] "si mil puntos de sensación (por ejemplo, del tintero) no explican de por sí el carácter de 'redondo' del total, entonces éste tampoco es engendrado por la repetición incesante de la misma percepción. Y si busco ayuda en otro

[81] Ver en la obra citada, página 520. Consultar también las obras especializadas que allí se citan.

ámbito, por ejemplo en el ámbito de los sentidos táctil y cinestésico, para importar al dominio óptico *desde allí* el carácter de 'redondo', no obtengo ventaja alguna. Porque si bien agrego entonces la experiencia reproducida en tinteros tocados y palpados, únicamente he logrado trasladar el problema a otro ámbito sensorial, pero no he logrado *resolverlo*. Sin embargo, finalmente debe tenerse en cuenta: si el tintero no tuviera propiedades ópticas y específicas directamente determinables de la forma, ¿cómo podría reproducir determinadas cualidades táctiles-cinestésicas formales, si la forma óptica es precisamente el 'momento reproductor' más esencial, a través del cual en todo caso se activan los X 'efectos ulteriores correctos' de la experiencia, inherente a otra esfera sensorial. Si desde el punto de vista óptico el tintero es sólo un número determinado de elementos sensoriales negros, entonces coincidiría exactamente con el objeto cuervo, lápiz negro, portafolios, etc., siempre y cuando considero a estos objetos desde una distancia adecuada. No hay razón alguna por la que, bajo estas condiciones, no puedan reproducirse constantemente experiencias 'erróneas' desde el otro ámbito sensorial. Por lo tanto, esta explicación resultó ser un círculo vicioso. El problema de la forma en la percepción *no admite* una reducción empirista".

Por consiguiente, la experiencia formal adquirida tiene una influencia muy poderosa sobre la experiencia futura. Puedo expresar este hecho de la siguiente manera: la experiencia formal, más aún, *toda* experiencia de la forma del ser, suele *"funcionalizarse"*, y en lo sucesivo determina ampliamente la posible experiencia de la forma. Mediante este proceso elemental (que veremos aún en detalle), veo la posibilidad de hacernos comprensible lo que Kant ha llamado la "función categorial". Éste negó con todo derecho su origen psicogenético, ante la opinión adversa de D. Hume. Sin embargo, de ninguna manera se trata, como él admitió, de un mecanismo suprahistórico constante y no explicable de la "facultad humana de la razón", *sino que se origina a través de las intuiciones funcionalizadas originales de las formas y estructuras del ser*. Esta "experien-

cia" no explica la percepción de la forma en general, sino que sirve para reducir la percepción compleja de la forma a leyes más simples[82], de conformación, es decir, a leyes que de antemano *son comunes* a los ámbitos físico, fisiológico y psicológico. Con ello queremos significar que tienen una verdadera naturaleza *ontológica.*

Tampoco debe sobrevalorarse, en otro sentido, la teoría de W. Köhler acerca de la condicionabilidad física de la articulación del ámbito óntico de los objetos visuales. Esta teoría no excluye en absoluto el hecho de que para cada especie distinta de animales (incluido el animal "homo sapiens") existen al mismo tiempo leyes sencillas de la percepción y de la estructura del mundo circundante, distintas en cada caso. Sin embargo, estas diferencias son físicamente posibles, *pero no* están fundamentadas unívocamente de un modo físico, sino biológico (y esto significa al mismo tiempo psicofisiológico). Esta serie de hechos nos señala diferencias en la estructura del mundo circundante, basadas en las diferencias propias de las especies y en la correspondiente conformación perceptiva. En la estructura espacial de los mundos circundantes de las distintas especies animales observamos profundas diferencias, sin que por ello se suprima la espacialidad amorfa de la separación formal en su carácter de momento idéntico. También resulta probable que las especies animales más desarrolladas, los antropoides, no puedan identificar como el hombre del mismo nivel de desarrollo una cosa tan concreta como un objeto táctil, visual, audible, etc. (en parte por la falta de marcha erecta como resultado de la función cortical frontal específica pero no sólo por eso)[83]. Los animales poseen sistemas orientadores de la vivencia direccional por ejemplo, basados en el olfato o en el gusto, pero todos ellos *carecen* de la determinación

[82] Recientemente, M. Wertheimer ha tratado de encontrar y presentar tales leyes simples de la concepción de la forma, exponiéndolas en una valiosa serie de disertaciones aparecidas en la revista "Psychologische Forschung", editada por Koffka, Köhler, etc. 1924 y 1925.

[83] Ver la obra de Hans Petersen: "Ueber die Bedeutung der aufrechten Körperhaltung für die Eigenart des menschlichen Umweltbildes", en *Die Naturwissenschaften,* 1924, Cuaderno 10º.

unívoca de derecha-izquierda. En definitiva, nos convendrá dar a aquellas diferencias existentes entre las distintas especies el nombre de *"formas preferenciales específicas del ambiente"*. Estas estructuraciones nada tienen que ver con las meras adaptaciones —a las que las redujo Spencer—, y tampoco tienen nada que ver con éstas la estructura morfológica y la jerarquía fisiológica de las funciones del organismo en general. La significación ontológica y la realidad física del estímulo formal no resulta por ello superflua a través de la existencia de estas formas preferenciales, como lo admitió H. Bergson, pasándose al otro extremo. Bergson opinó que un continuo fluido de cambios totalmente informe *recibe* ésta o aquella estructura a través de la organización de cada especie. Resulta totalmente seguro que los peces y los animales que viven en el aire no tienen para la determinación de los límites de un objeto el elemento preferencial que constituye la cohesión de los estados sólidos —frente a los gaseosos y líquidos—, que es peculiar del hombre y por cierto también de todos los animales cuyo habitat es la tierra firme[84]. Con seguridad resulta totalmente erróneo si a partir de este hecho se llega a la conclusión de que la articulación objetiva del mundo circundante en general está presente sólo cuando existe un ordenamiento preferencial de lo sólido. Igual suerte corre la creencia de que nosotros, los hombres, introducimos en nuestro mundo circundante la articulación de las cosas, en un "continuo" fluyente de impresiones, y sólo sobre la base de instintos y necesidades. Determinar *qué* es lo que para cada organización diferente lleva a la unidad de *un* objeto *en cada caso,* es una cuestión totalmente distinta, y nada tiene que ver con la articulación objetiva del mundo circundante[85]. Para nosotros, la estructura instintiva del organismo de la especie es decisiva, como factor de selección, para determinar las estructuras preferenciales a

[84] En este caso, la solidez no debe tomarse sin más *sólo* como contenido del tacto, ya que en principio existe también un carácter óptico de rigidez.

[85] Ver Roman Ingarden: "Intuition und Intellekt bei Henri Bergson", en el *Jahrbuch für phänomenologische Forschung,* vol. V.

partir de las estructuras físicas posibles. Ésta nuestra posición difiere de la de W. Köhler, que intentó explicar los procesos vitales como casos especiales de las leyes físicas de la forma. Por supuesto que en este intento resultó totalmente insuficiente. *Pero no es eso lo que nosotros conocemos como "selección", no es eso lo que designamos con el nombre de "generación" y "creación"*. Dentro de la espacialidad informe —es decir, de la yuxtaposición y de la sucesión no diferenciadas aún (como tipo de "separación" de la extensión homogénea en general, que *abarca incluso* la temporalidad amorfa, la sucesión) — el espacio tridimensional, y con más razón el espacio de radio de curvatura igual a 0 (cero) [86], representa entonces para la especie humana una forma preferencial especial de la espacialidad amorfa. De acuerdo con nuestra opinión, aquélla es una forma esencial del ser y de la intuición, preestablecida para *todas* las organizaciones sensoriales y motrices propias de *todo* ser viviente posible y de su posible mundo circundante, y que no puede derivarse lógicamente ni reemplazarse por las experiencias de coordinación de los distintos espacios sensoriales. Este hecho ha sido desconocido durante tanto tiempo, porque en el concepto de recta euclidiana *coincide en un solo objeto*: 1º un concepto "analítico" de determinación (= la forma espacial [87] determinada unívocamente por *dos* "puntos"); 2º un concepto "dinámico" de dirección (= la forma cuyo movimiento propio no sufre un cambio de dirección en ninguna

[86] Esta definición es, a todas luces, errónea. De acuerdo con la Geometría Analítica, un espacio de radio de curvatura 0 (cero) es un punto, y no un *plano* como pretende establecer M. Scheler. El índice de curvatura de una superficie tridimensional (ϱ), como la descripta por el autor, se obtiene de tres maneras: se aproxima a ésta ya sea una elipse, una hipérbola, o una parábola. En cada caso, ϱ puede variar de 0 a ∞, lo que significa que la superficie no existe (para $\varrho = 0$), o que la superficie es un plano (para $\varrho = \infty$). Creo en consecuencia que el autor quiso significar: "radio de curvatura *infinito*". Ver al respecto: *Análisis Matemático*, de J. Rey Pastor, P. Pi Calleja y C. A. Trejo Ed. Kapelusz, 1957, Vol. II párr. 76-3 pág. 309. (N. del T.).

[87] La recta así determinada no es un concepto "espacial", sino un concepto "lineal", matemáticamente distinto de aquél. (Ver los *Elementos* de Euclides.) Debe tenerse en cuenta, sin embargo, que "empíricamente" ambos

fase de su desplazamiento, aunque fuese temporalmente mínima); y 3º un concepto "métrico" (= la menor distancia entre dos puntos). A ello se agrega una auténtica impresión de forma, como lo es la impresión de "recta". Pero no es ni lógica ni intuitivamente necesario. Tampoco puede ser confirmado mediante una observación directa. Por lo tanto, una línea que causa la impresión de "recta" tiene la misma característica de "forma" que un triángulo equilátero o un cuadrado. Esta impresión es, como tal, indefinible, como lo es toda impresión verdadera. En la misma medida, el concepto "recta = forma" se diferencia plenamente de todas las definiciones precedentes.

Pero existe una ley biológica general, que rige para la espacialidad de toda posible estructura. Afirma que la forma de movimiento común en los animales y la percepción de la estructura espacial de su mundo circundante *se corresponden exactamente.* Por otra parte, esta estructura espacial contiene *en cada caso las formas espaciales más simples,* que satisfacen al ya citado concepto dinámico de dirección, y por ello también al concepto métrico de "recta". Existe además una ley ontológica, que afirma que en cada multiplicidad espacial existe una forma que se determina unívocamente mediante sólo dos puntos, es decir, que son necesarios y suficientes dos puntos para determinarla unívocamente. Esta última definición puramente analítica de la recta presupone *una* intuición, pero sólo la de la espacialidad amorfa. Pero esta intuición puede servir de base a *todos* los espacios, tales como los positivos y negativos, además de aquellos que tienen un radio de curvatura constante e inconstante. En este orden de cosas, en cada tipo de espacio será "recta" analíticamente aquel elemento espacial que tenga el *mismo* radio de curvatura, o la *misma* variación de ese radio de curvatura

---

coinciden, ya que no existe diferencia práctica apreciable entre una recta determinada por dos puntos (recta lineal), y una recta determinada por la intersección de dos planos (recta espacial). Matemáticamente, la primera siempre es "real" ("existe"), en cambio la segunda puede ser también imaginaria (intersección de dos planos paralelos). (N. del T.).

que el espacio correspondiente. Por lo tanto, de acuerdo con su *forma*, este elemento puede ser, por ejemplo, también una circunferencia o una elipse. Pues también éstas son determinadas unívocamente mediante dos puntos. Es un error creer que la definición *analítica* "define" a la *recta euclidiana*. Esto no sucede en absoluto. Porque en los tres casos de "recta", "circunferencia" y "elipse" (esta última determinada mediante dos puntos llamados "focos"), se necesita el *agregado* de un carácter absoluto de forma (carácter de "recta", de "circunferencia", de "elipse") para lograr representativamente ese elemento. Ello significa que debe agregarse a la definición analítica un ente esencialmente *indefinible*. De la misma manera la circunferencia, la elipse o la recta pueden bastar a las definiciones dinámicas y métricas, de acuerdo con la organización y la estructura espacial del mundo circundante del ser viviente, que incluso se adaptan siempre en forma recíproca.

El aspecto meramente *contingente* de la intuición espacial *humana*, y de la correspondiente estructura pseudo-espacial de su mundo circundante, que no resulta necesaria ni lógica, ni intuitiva ni sensorialmente, puede caracterizarse ahora perfectamente. Puede decirse entonces que aquellas formas que surgen de un movimiento sin cambio de dirección (o sea con el menor esfuerzo imaginable), cumplen las siguientes condiciones:

1º Les basta la definición analítica.

2º Pero causan al mismo tiempo la impresión de una forma de "recta".

También puede decirse: *La forma recta es una forma preferencial del espacio humano*, y constituye la constante principal de la intuición natural del espacio vital. *Pero de ninguna manera esto es objetivamente necesario.* Sin embargo, ese "algo" totalmente innecesario desde el punto de vista objetivo es precisamente lo que (en relación a la curvatura) nosotros designamos con el nombre de "naturaleza euclidiana de nuestro espacio objetivo unitario, intuitivo y natural ("Milieu"). Por lo tanto, y puesto que

este carácter euclidiano corresponde a una prioridad subjetiva y *biológica* de la especie, relativa a los objetos del mundo circundante, pero que no tiene ningún rastro de aprioridad *objetiva*, esta *naturaleza euclidiana* del espacio humano no compromete, en absoluto, a la geometría clásica. Tampoco resulta fundamental para la física teórica. Ésta ha de preferir sólo aquella geometría que corresponde, en el mejor de los casos, a sus leyes espacio-temporales esenciales de coincidencia, y en el último sentido, a sus *leyes dinámicas del movimiento* o a la covariancia máxima de sus ecuaciones, a través de las cuales ella se expresa. Este concepto ha sido expuesto, y formulado con toda razón por Einstein. Porque la física nada tiene que ver con el "espacio" del mundo circundante humano, sino que su ámbito de aplicación es la estructura de tipo "espacial" de los *acontecimientos* de la naturaleza, independientes de ese medio. No resulta totalmente desechable la idea de que existan especies animales que vinculen *otras* formas preferenciales con su "recta" dinámica y métrica. Por ejemplo, en este caso puede tratarse de la forma que nosotros llamamos *angularidad*. Buytendyk realizó experiencias con ratones, cuyos resultados son los siguientes: Utilizó para sus experiencias ratones que estaban adiestrados para encontrar un determinado alimento en el laberinto. Sin embargo, y en virtud de un instinto especial, estos ratones actuaban "en contra" de su experiencia habitual, pues al final de cada tramo del laberinto "daban vuelta la esquina" antes de seguir por el camino acostumbrado. No resulta absurdo, sino probable, pensar que para estos ratones lo dinámica y métricamente "recto" posea para nuestra impresión la cualidad formal del mundo circundante que nosotros llamamos "ángulo". Debemos admitir entonces que existe una estrecha correlación entre los sistemas intuitivo de movimiento y sensorial de percepción, en cuanto ello significa preferencia de la percepción "más allá de la esquina" (si es que estos animales realmente perciben). Si estos ratones estuvieran en condiciones de proponer una física de la luz, entonces, exactamente con el mismo derecho (y error), deberían atribuir

a todo rayo luminoso una trayectoria que estaría formada por ángulos. En este caso, y en el mismo sentido de la antigua física, deberían suponer una coincidencia euclidiana entre la definición métrica y dinámica, y el carácter formal de un movimiento en "línea recta". La preferencia por la impresión de rectitud frente a todas las otras posibles impresiones formales, que atribuimos a la intuición espacial humana (y a la estructura del mundo circundante espacial), sólo significa que nosotros, los hombres, poseemos una tendencia totalmente independiente de la esfera modal de los sentidos y de su mundo objetivo articulado de cosas, y que relaciona las impresiones en una forma característica. Efectivamente, tratamos de ver, en la mayor cantidad posible de casos, una recta también allí donde hay curvas. Donde esto ya no es posible, es decir, cuando se captan estímulos *contrarios* a nuestra inclinación determinada específica y biológicamente, tratamos al menos de *pensar* la imagen de la curva como formada a partir de elementos de impresión de "rectilineidad". Nuestros umbrales sensoriales gozan de mínima sensibilia tales que no existe ninguna curva formal imaginable que no se nos pudiera aparecer con idéntica dirección dinámica, como trayecto parcial de otra forma. La única condición necesaria es que esta última sea suficientemente grande y que los puntos de observación estén suficientemente próximos en relación a la eventual falta de constancia de la curvatura. De este modo, ninguna experiencia sensual de tipo cualitativo —ni todas las experiencias "inductivas" posibles juntas—, pueden vencer esta inclinación humana.

Por lo tanto, fue un grave error del sensualismo (por ejemplo de Hume) equiparar el "punto" con el minimum sensibile de los ámbitos sensoriales. A ello se agrega el error de sostener que en la intuición sólo tendríamos que ver con una superficie cromática *extensa,* y que el "punto" geométrico es sólo una *ficción.* O sostener que en cada caso sólo tendríamos una cinta caracterizada sensualmente, o una línea con ciertas irregularidades, donde la recta sería sólo una ficción o un "algo" conceptualmente idealizado, en el que

"prescindiríamos" de estas irregularidades en virtud de una abstracción negativa. ¡El antiguo racionalismo de Descartes y Malebranche opondría a este error un sencillo juego! Por una parte, la "recta" no está contenida en esta cinta irregular. Ciertamente, la ejemplifica para el geómetra, pero no la "contiene". Si prescindimos (negativamente) de las irregularidades, etc., entonces llegamos a algo arbitrario, o a — nada, pero nunca a la intuición o al concepto de recta.

Tampoco la "idealización" o, como quieren algunos: la "ficción", tiene significado alguno. Porque para dar a la idealización o a la ficción la dirección de la recta, debemos poseer *ya* (a priori) esa intuición de la recta. Ya se preguntaban Descartes y Malebranche: ¿Entonces la línea finita con la que debemos "rectificar" una "recta" *es* realmente tal, si no integra una recta infinita como parte de ella? Tal vez se corten las líneas que se nos parecen paralelas, cuando prolonguemos sus extremos. Tal vez descubramos incluso que son partes de una circunferencia muy amplia. Pero, ante todo, debemos decir que la opinión sensualista no es correcta desde el punto de vista fenomenológico. Rubin [88] ha señalado hace poco acertadamente, mediante experiencias muy exactas, que esta cuestión se demuestra precisamente a la inversa. También aquello que, como estímulo (en el primer sentido del concepto de estímulo) es una mancha de color, durante un tiempo de exposición muy breve se convierte en un punto realmente acromático para nuestra *intuición*. También la línea irregular de color es, "en primer término", una imagen con forma de recta. Supongamos como ejemplo las vías del tren. De hecho, éstas son paralelas, pero en el espacio puramente *óptico*, parecen *coincidir* y cortarse a la distancia. Si ahora, mediante medición o estimación valorativa de la distancia entre ambos carriles, nos convencemos de su distancia similar en cualquier punto del recorrido, entonces *vivimos* una "confrontación" de esa realidad con nuestra idea de paralelismo. El fenómeno es sólo una *desviación* de la forma del paralelismo,

[88] Ver Rubin: *Visuell wahrgenommene Figuren*, Berlín 1921. Londres, 1921.

en el mismo sentido en que para nosotros la figura ▢ se nos aparece como "cuadrado de puntas cortadas". Sin embargo, todo esto no constituye prueba alguna para el antiguo racionalismo y la proposición kantiana, para quienes el espacio euclidiano es "el espacio" sin más. Estos hechos de nuestra intuición sólo demuestran que el valor preferencial de la rectilineidad como forma no surge de los *espacios modales* de los sentidos, que precisamente *no* son euclidianos, sino que es *supramodal*. De tal manera, incluso está por encima de la diferencia entre la percepción y la representación, como todas las leyes verdaderas de las formas preferenciales. Pero esta supramodalidad no significa en absoluto que esta preferencia no se base exclusivamente en la *organización de la especie humana*, que no sea "puramente" *geométrica* y menos aún *física*. Se trata de un dispositivo "humano" que abarca la percepción y la estructura objetiva del mundo circundante, y no una forma meramente subjetiva o psíquica. Pero tampoco es *más* que eso. El carácter euclidiano no se basa entonces ciertamente en una comprensión objetiva de la esencia —como lo sostiene H. Driesch en su trabajo sobre la teoría de la relatividad[89]. Sea como fuera la estructura efectiva que el espacio físico pueda adoptar, nosotros, los hombres, con nuestra organización específica, sostendremos *siempre* que la "recta" formal también es *lo más recto* en el sentido métrico y dinámico. También existen otras leyes formales preferenciales que describen esta casualidad biológica algo más claramente que la ya citada. Por ejemplo, si en cualquier ámbito de los sentidos que perciben el espacio se muestran tres puntos a intervalos de tiempo regulares de modo tal que con un cierto valor temporal óptimo se origina la impresión de un movimiento, y con otro valor óptimo más pequeño aún se origina la impresión de una curva en reposo, entonces sucede lo siguiente: En *ambos* casos se origina la forma de una *circunferencia*. No se origina en cambio la de un triángulo equilátero, por ejemplo, que también pudiera haber surgido. También esta ley

[89] Ver H. Driesch: *Relativitätstheorie und Philosophie,* Karlsruhe 1924.

es independiente de los círculos modales sensoriales del ver y del tacto.

Cuando Aristóteles estableció en su física que todos los movimientos de la naturaleza son o rectilíneos o circulares (los sublunares rectilíneos, los supralunares circulares), ciertamente no descubrió un "hecho físico", de acuerdo con lo que nosotros entendemos por tal. Pero, según su propia imagen biomorfológica del mundo, descubrió con ello las dos leyes fundamentales que rigen la preferencia formal en el medio y en la percepción humana. Porque su física incluye también todas las alternativas de ese medio, (alto-bajo; caliente-frío; claro-oscuro; despacio-rápido; actuar-sufrir). Ciertamente, demostró aquí una intuición notable.

El carácter definitivo de las "formas" depende, en último término, de la interpretación y concepción de aquello que, a partir de los primeros trabajos formales de Ch. von Ehrenfels, H. Cornelius, E. Mach, Krüger, se conoce con el nombre de *"transponibilidad de las formas"*. En efecto, las formas, como tales, pueden pertenecer a las imágenes del objeto de la percepción (por cierto que en este caso deben estar, a su vez, condicionadas físicamente). Ésta es *nuestra* opinión. En cambio W. Köhler[90] no opina así. Piensa que sólo existen los procesos físicos estudiados y caracterizados detenidamente por él, y en los que el estado actual de cada ámbito sistemático codetermina el acontecer de todos los demás ámbitos. Por consiguiente, las formas fenomenológicas *sólo son* contenidos perceptivos, y surgen en forma causal mediante el traslado de esos procesos al sistema nervioso. Es incluso un hecho positivo muy singular que la *misma* forma rigurosa de un objeto pueda ser captada por nosotros a través de las percepciones sensoriales de modalidad fundamentalmente *distinta*, por ejemplo, a través de la vista, del tacto, de la cinestesia. Por cierto que esto se logra con una evidencia notable al menos, en la posibilidad general y en la expectativa originaria, no informada por la experiencia previa. La *rigurosa identidad* de lo que así se ha captado es tal que, a mi juicio,

90 W. Köhler: *Die physischen Gestalten,* etc. Braunschweig 1920.

excluye directamente una coordinación unívoca de los puntos límites de los elementos cualitativamente distintos mediante una *asociación adquirida de ideas*[91]. Pues también allí donde la experiencia positiva determina diferencias en la impresión de la forma entre distintos sentidos, trasladamos estos hechos originaria e instintivamente a los factores subjetivos cambiantes. Por lo tanto, *presuponemos* de hecho la identificabilidad esencial y estricta de la forma. Si aquel riguroso reconocimiento de la forma se realizara sólo *dentro* de un ámbito sensorial modal, entonces (a partir de esta argumentación), tal vez sería posible evitar la necesidad de la existencia transconsciente de las imágenes, o de sus formas. Otra cosa ocurre cuando la identificación hace valer, por así decirlo, los aspectos modales de la objetividad. "Incluso el traslado de formas espaciales simples de estímulo, efectuadas desde el dominio óptico al dominio táctil, deja más o menos inalteradas las propiedades formales más generales de la percepción, como 'longitudinal', 'recto', etc.". Lo expresa así el mismo W. Köhler, y agrega luego: "Pero se pueden cambiar las sensaciones totales (ópticas) y sus valores de lugar radicalmente por otras, al colorear de otra manera el objeto observado y reproducirlo en un lugar totalmente distinto de la retina, dentro de un campo por lo demás homogéneo. Puesto que ahora los efectos primarios estimulatrices son totalmente distintos, de acuerdo con la concepción mecanicista no puede existir por principio ningún 'parentesco' entre la primera y la segunda percepción. Ello es totalmente contrario al resultado real, según el cual ambas percepciones suelen ser idénticas en las propiedades de su forma[92]".

[91] J. v. Kries ha demostrado que fisiológicamente esta identificación ni siquiera resulta pensable, de acuerdo con la antigua hipótesis de conducción. Se refiere a la identificación de la forma vista y palpada, también al reconocer por ejemplo de las formas de melodías con distinta frecuencia y amplitud de tono. Ver al respecto su trabajo *Ueber die materiellen Grundlagen der Bewusstseinserscheinungen*, Leipzig, 1923. También Becher en su libro: *Gehirn und Seele*, Heidelberg, 1911.

[92] Ver el artículo ya citado: "Ueber Gestaltprobleme und Anfänge einer Gestalttheorie", pág. 521.

Más asombroso aún resulta un ámbito de hechos poco investigados aún. Nos referimos al ámbito que trata de las *formas preferenciales*. Tanto los puntos cutáneos como los puntos retinales *estimulados* proporcionan en cada caso –de acuerdo con la elección del ritmo– un movimiento circular y una forma circular en reposo. Esta estructuración formal es, por lo tanto, totalmente independiente de las diversidades de los órganos de los sentidos y de las funciones modales. La forma de la palabra, como ya he señalado en otra parte, es la misma, en sentido estricto, en una imagen motriz, óptica, acústica de la palabra. Incluso la forma de los cambios de lugar de las cualidades se traslada de la forma temporal a la forma espacial. Como han señalado A. Gelb y V. Benussi[93], si en sucesivas representaciones de tres puntos A, M y B, situados a igual distancia, el intervalo de tiempo entre A y M es diferente del tiempo entre M y B, entonces M no está fenomenológicamente en el *centro* de A y B, sino que B se aproxima a M cuando el intervalo M-B es más corto que el intervalo A-M; en cambio se aleja de M cuando sucede la inversa. Este fenómeno *también* es independiente de la elección del ámbito sensorial. Lo interpreto de modo que la misma forma de nuestra multiplicidad espacial y temporal se transpone en este caso desde una "separación" idéntica a través de una "sucesión" hacia una "yuxtaposición". Incluso este fenómeno me prueba que tal *separación intuitiva existe aún antes* de la intuición temporal y espacial, y que en ella existen fenómenos de "cambio" ordenado –que no contienen ninguna huella de movimiento y modificación– y en los que *se basan* en forma común e idéntica los *dos* fenómenos últimamente citados. No puedo convencerme de que éstos representen sólo efectos idénticos de un "aspecto real psíquico de la totalidad del proceso" (Köhler) que permanece invariable y determina estos fenómenos como productos de la conciencia. Ciertamente, también sucede esto. Sin embargo, hay algo más en juego: Se trata de las formas

[93] Ver al respecto la bibliografía especializada en el ya citado artículo de Köhler (ref. 92).

idénticas de la imagen en sí, que nuestras funciones sensoriales *descomponen en aspectos parciales.* Los procesos físicos formales de Köhler son por cierto las *condiciones* del desarrollo de estas imágenes o sus formas –pero ellos no son lo único *transconsciente.* Y es cierto que estas identidades son "identidades esenciales", pero no "identidades reales". No lo son sólo de una esencia inmanente de la conciencia, sino también de una esencia trascendente de la conciencia. Por otra parte, las "imágenes" no poseen en absoluto *realidad,* sino sólo aquellos factores de fuerzas que las posibilitan. Me parece notable el hecho de que las formas biológicas preferenciales propias de la especie no se trasladen de la percepción a la representación, al recuerdo y a la fantasía, sino que desde un principio dominan *toda* nuestra percepción de la imagen. Existe incluso otro hecho. Si sólo se realizaran coordinaciones *unívocas* de los fenómenos de la forma, pero con la condición de que estos fenómenos no reproduzcan las formas de las *mismas* imágenes transconscientes –por inadecuadas que sean–, entonces serían posibles *dos casos*: La coordinación se realizaría ya sea a través y en virtud de la experiencia creciente –éste es el antiguo punto de vista del sensualismo y de la teoría asociacionista, contra la que Köhler luchó con razón. O: La coordinación estaría condicionada "objetivamente", es decir, a través de la misma constelación física de estímulos lo que representa la opinión de Köhler.

En el primer caso, deberíamos esperar que actúe una *dirección de desarrollo* (ontogenética y filogenética), según la cual las formas se reconocerían e identificarían al comienzo mal, y luego cada vez mejor. En el segundo caso deberíamos esperar una *constancia* aproximada durante el transcurso de la vida, desde el niño al adulto, desde el animal al hombre, desde el hombre primitivo al hombre civilizado. Como se sabe, los hechos encontrados en cantidad por la psicología del desarrollo nos indican que ninguna de esas consecuencias se cumple: No se observa ni un aumento, ni una constancia, sino una sorprendente *disminución* de la identificación inmediata de las formas. La experiencia creciente produce la *disociación,*

la *división* y el *análisis*, no la asociación, la coordinación y la síntesis crecientes. Ello se cumple tanto más, cuanto participen centros fisiológicos relativamente superiores del sistema nervioso. También esto es muy importante: Tampoco el alma o la conciencia producen a partir de impresiones aisladas los fenómenos primarios de la forma. Más bien sucede la inversa: el mismo fenómeno "X" definido por el estímulo, que en cada caso está *dado* como forma en el período relativamente más desarrollado, en otro menos desarrollado *está*, por cierto, como forma, pero *está dado* como impresión relativamente simple. Además, puede presumirse que fisiológicamente corresponden a los fenómenos formales precisamente las funciones nerviosas subcorticales, relativamente alejadas de las condiciones esenciales fisiológicas de la conciencia supervisora. Pero justamente el hecho de que en este caso se produzca un amplio *desarrollo* (sólo que en la dirección *inversa* a la que admitía el sensualismo), habla también contra el *fisicalismo* demasiado parcial de Köhler y contra la subestimación que éste hace objeto a las transformaciones fisiológicas y centrales, y a los usos de los estímulos físicos de la forma, cuando existen como tales. Ello sucede al menos en oposición a la teoría de Wertheimer referente a los procesos transversales. Pero precisamente a causa de ello, no basta la mera teoría de la coordinación, en la forma que Köhler la había propuesto. Porque el hecho de que los fenómenos formales conscientes (tal cual lo demuestra incluso la existencia de las formas preferenciales) están fisiológicamente condicionadas con rigidez suficiente para que tal *desarrollo* sea posible; de que también parece probable una asimilación más o menos arbitraria, si bien secundaria, de las estructuras más diversas en el *mismo* material sensorial definido por el estímulo (que originó seguramente la teoría de la producción), lo demuestra así. No obstante, de acuerdo con nuestros puntos de vista, también deben existir "formas físicas", como estructuras dinámicas transponibles de los procesos totales. Más bien existen *imágenes transconscientes con estructuras formales*. Éstas son objetos intencionales transconscientes de nuestros fenómenos formales vividos, entendidos en cada caso como

"descomposiciones" cambiantes de aquéllas. Tienen sus correlatos físicos en las "formas físicas" de Köhler (por lo demás provisorias). La simple existencia contigua de "vinculaciones" dinámicas que cumplen la ley de la resultante, y las leyes físicas de la forma (tal cual Köhler lo admite para la física), podrían ser por cierto acertadas para la descripción de la situación momentánea de esta ciencia. Sin embargo, la *exigencia de una explicación unitaria de la naturaleza* no se satisface con esto. A causa de muchas razones que no han de ser expuestas aquí, entendemos que *todas las leyes ónticas auténticas y de validez real de la naturaleza son sólo y exclusivamente leyes formales.* Pero agregaremos que no se trata de leyes referidas en principio a las formas estáticas investigadas exclusivamente por Köhler, sino a leyes cuyo origen reside en las formas del transcurrir que puntualiza la teoría cuántica. Todas las demás leyes naturales de estructura mecánico-formal *no poseen* una significación dinámica y real, sino sólo *estadística.* Por lo tanto, las estructuras físicas de Köhler son ellas mismas lo que nosotros llamamos *imágenes* (fenómenos objetivos), y no las causas efectivas reales, que han de buscarse sólo en las fuerzas y sus constelaciones que nosotros hemos tomado como base de toda materia en el espacio.

Un último hecho, que ni la fenomenología de Husserl ni los psicólogos de la forma han apreciado en su significación total, es la ya mencionada *preexistencia de las formas.* Porque éstas están dadas *previamente* a todos los contenidos sensoriales de determinabilidad modal y cualitativa que las representan y las revisten. Debe agregarse también la correspondiente *prioridad* del ser y del devenir de las formas de la imagen, frente a las cualidades fundamentadas por ellas. Pero además debe tenerse en cuenta la *preexistencia* de las esferas de la función delimitadas modalmente, correspondientes a los objetos sensoriales (objetos del ver, del oír, del tocar, etc.) y de su legalidad fenomenológica y funcional, que residen en forma idéntica en la percepción, en la representación y en la fantasía. Sabemos que lo "alargado" de los rectángulos,

que la diferencia de estructura de los ángulos, *ya está dado* en forma notablemente diferente allí donde las formas individuales que componen estas estructuras espaciales simples, no lo son en absoluto (Bühler). Análogamente, este hecho rige para la concepción del movimiento (Exner, Wertheimer) y para la concepción del cambio (W. Stern), en relación a las distancias de los puntos y a las distancias cualitativas. Sabemos además que incluso con tiempo de exposición más y más pequeño, captamos la forma de una estructura y la identificamos en el recuerdo, allí donde ya no captamos los colores e incluso el tono gris de la forma. Sabemos también de los fenómenos de movimiento, por ejemplo, que aún captamos en la palma de la mano cuando ya no nos es posible determinar la dirección del movimiento (Külpe). Cosas semejantes ocurren en ámbitos más independientes del dominio modal de los sentidos. Todo esto muestra con seguridad dos hechos: Que las *leyes del devenir* de nuestra percepción *se oponen exactamente* tanto al sensualismo, como también a Kant, y a su presupuesto de una "materia sensorial" sin relación y totalmente informe, que ha de adquirir forma a través de las funciones sintéticas del pensamiento[94]. Tampoco el concepto fundamental de la escuela de Meinong, en cuanto se refiere al "objeto fundador" o al objeto de segundo "orden", además el concepto de Husserl sobre la intuición categorial, "fundada en los sencillos actos de la percepción" –ninguno de estos conceptos es adecuado para responder a los hechos. Frente al antiguo sensualismo de Hume, estas teorías citadas muestran, por cierto, un nuevo punto de vista logrado, en cuanto reconoce que abarca la forma de una función peculiar y legalmente propia frente al sentir. Pero éstas no proporcionan detalle alguno sobre la *preexistencia* in specie de los fenómenos de la forma (por lo tanto, no relacionados con un cuerpo determinado, donde, sin duda, en la ceguera formal relativa la forma bien desarrollada puede desaparecer

[94] Ver E. R. Jaensch: "Der Umbau der Wahrnehmungslehre und die Kantischen Weltanschauungen", *Zeitschrift für Psychologie,* Vol. XCII, 1923.

frente a una menos desarrollada). Al contrario: Esta teoría *invierte lisa y llanamente* la cuestión, con sus conceptos de "fundamentación". Porque precisamente el fenómeno de la forma y no los contenidos sensoriales cuyo correlato de estímulo sólo existe objetivamente, son *"fundamentantes"* y *"preexistentes"*. Además, es evidente que existe una correspondencia ontológica recíproca no unilateral, de la forma y del fundamento. Por ejemplo: la correspondencia de un movimiento y un "algo" idéntico (=X) que se mueve. Sin embargo, de esto no puede deducirse la "no-existencia" de un fenómeno de movimiento *sin* una identificación *vivida* que fundamente directamente al fenómeno del movimiento (como por ejemplo sostenía Lincke, oponiéndose a la opinión de Wertheimer). En los casos límites, sólo en segundo lugar el fenómeno del movimiento lleva a la admisión de un sujeto idéntico. También la ley de la preexistencia de la forma, que tanto rige para la forma del devenir de un recuerdo y de una imagen de la fantasía, como para la percepción, permanece incomprensible, *si no asigno una forma a las imágenes mismas.* Además, debo admitir, por el modo según el cual las imágenes mismas (entendidas como fenómenos objetivos) *llegan a ser* ontológicamente los factores de fuerza, que la forma está *pre-determinada* a las cualidades de los cuerpos (y a todas sus partes o fragmentos reales).

Sólo de esta manera puede comprenderse el otro punto. Por ejemplo, cada objeto visual es:

1º) Un hecho objetivo (una sombra que se mueve, una imagen reflejada); de ninguna forma la *objetividad* (Dingheit) es dada sólo cuando los objetos visuales y táctiles, etc., se refieren *al mismo objeto concreto.* Y

2º) Cada objeto modal de los sentidos está afectado de una intencionalidad en la dirección de la totalidad de su efectividad dentro de la misma esfera sensorial. El objeto visual, siempre está dado como "ser parcial" de *un objeto visual total* cuyos fragmentos, lugares y posiciones (como ser la existencia de un contenido, de

un reverso), si bien no están cualitativamente presentes en el objeto visual, se sobreentienden en éste como lugares todavía vacíos.

Esta situación rige para todos los objetos sensoriales modales, que incluso muestran los mismos grados de "formas del fenómeno" que D. Katz ha establecido en primer término para los colores. Pero con el mismo rigor se cumple el hecho de que todos los objetos sensoriales están referidos primaria y originariamente a objetos concretos. No es necesaria una *experiencia* previa para esperar en los objetos visuales así entendidos una cualidad de tacto y de aprehensión, como sostiene la "teoría de las posibilidades de la percepción". Por el contrario, el factor desencadenante es un *desengaño* especial, ya que yo *no soy capaz* de lograrla en algunos objetos visuales. Por ejemplo: El perro corre detrás del espejo para encontrar la cosa que vio. También el lactante extiende la mano hacia *cada* fenómeno óptico que aparece en su campo visual. Según Schilder [95], este reflejo prénsil primitivo aparece nuevamente en el adulto cuando éste padece de determinadas lesiones cerebrales [96]. Añádase el hecho de que –como enseña la fisiología comparada de los sentidos– las correspondientes posibilidades funcionales y fenomenológicas son en gran medida independientes de la organización anatómica o de cualquier otra de los *órganos* de los sentidos [97]. Parece poco probable que se trate sólo de enlaces transversales innatos fijos y de vías obligadas del proceso del sistema nervioso (o de estímulos físicos formales), porque también estas estructuras se han mostrado como *muy* flexibles a través de la función. Todo lo que sabemos de la formación de la estructura habla a favor

[95] Ver P. Schilder: *Psychiatrie*, 1925.

[96] Los hechos propios de la alucinación, que se comportan correcta y concretamente como hechos de la percepción, muestran muy claramente esta axiomática.

[97] De esta manera, pudo establecerse también la diferencia de apreciación del color superficial y del color en superficies extensas en el chimpancé. Asimismo, se comprobaron las constancias de color, de estructura, la constancia aparente de magnitud. Por otra parte, estos hechos demuestran que *no se trata* de actividades superiores del espíritu (según Helmholtz algo así como "conclusiones inconscientes" o algo semejante).

del hecho de que ella se origina sólo a través de la función, y lo certifica históricamente el desarrollo de la especie. Si además los objetos modales de los sentidos tienen ya por sí mismos una forma objetiva que motiva lógicamente el *proceso* de los actos del ver así entendidos, y si esta forma no se traslada sólo de un ámbito de los sentidos a otro (¡Cuántas arbitrariedades se cometieron con estos traslados, desde que los comenzó a efectuar Berkeley!), entonces resulta evidente el siguiente hecho: Incluso con la aceptación de estímulos físicos propios de la forma, resultaría poco probable que estos estímulos sean transformados *idénticamente* en todos los ámbitos y vías sensoriales, o sea que, ceteris paribus, coincidan en la única forma del objeto concreto. ¿No es acaso más simple admitir que las "imágenes" tienen su forma, y que toda percepción la descompone sólo en aspectos diversos, en virtud de una gran serie de formas de disociación que corresponden en cada caso a la estructura instintiva del ser viviente? ¿Y no es más sencillo admitir que muchos individuos, cuando perciben una cosa, tienen también *las mismas imágenes* como objeto de su percepción —sólo que en diversos aspectos, en adecuaciones diversas, en distintos grados de la relatividad esencial? ¿Y admitir por fin que no existen sólo los *mismos estímulos*?

La confusión de las imágenes con los "contenidos" de la percepción y con los contenidos *"posibles"* de ésta tiene aún otras razones diversas en la filosofía tradicional. Mientras que los cuerpos (que también como objetos concretos son sólo imágenes y nada más que imágenes) se consideran en general como objetos *reales*, como lo hace una ingenua concepción del mundo, y mientras se asigna a todo aquello que *puede* ser imagen una sustancia extensa y real como "portadora" de las propiedades y de las impresiones de imagen, surgieron las voces que, con razón, reclamaban contra esta asignación. El así llamado realismo crítico, y más consecuentemente aún el idealismo de la conciencia (Berkeley, D. Hume), llevan la contraofensiva en la lucha contra el espantajo de tal "sustancia". Tratan, a su vez, de explicar el contenido de la imagen

total o parcialmente como determinación subjetiva. Pues quien cree que aquello que no es real debe por eso ser "subjetivo" (en el sentido de la determinabilidad de la conciencia, de la producción del alma, etc.), debe atribuir en consecuencia al sujeto humano *todo* lo que necesariamente tiene el carácter de imagen. Pero es seguro que las imágenes *no son* reales. Pues incluso cambian *todas* sus cualidades; no sólo lo hacen las llamadas cualidades secundarias, sino también la magnitud, la forma, la relación temporal, la distancia a la posición del observador —aunque excluyamos totalmente su aparato psicofisiológico y todo aquello de lo que él sólo ha de responsabilizarse. Las masas, los electrones (positivos y negativos) etc., son y continúan siendo funciones del movimiento. Los cuerpos (incluso con su carácter de imágenes *concretas*) representan sólo el *ordenamiento estructural* de sus objetos modales sensoriales. Sólo que este ordenamiento está fundado en forma absolutamente *objetiva* —no está fundado en *nosotros* en la posible organización biológica de la especie en general. Las llamadas determinabilidades primarias y secundarias son seguramente *equivalentes en relación con la conciencia. No son*, unas subjetivas, las otras objetivas, como supone la teoría oportunista del "realismo crítico". Pero nosotros creemos poder señalar *que todas ellas son objetivas,* es decir, trascendentes a la conciencia y al alma. No sucede entonces lo que Berkeley y otros creían, que todas eran inmanentes a la conciencia. No está eliminado entonces el hecho de que posean diversos grados de *prioridad del devenir,* y en consecuencia no se deben dividir sólo en primarias y secundarias, sino en una multiplicidad de grados del devenir. Lo que está *detrás* de las imágenes y del ordenamiento estructural de sus partes (abstractas), es precisamente la no-imagen, a la que no corresponde ninguna de sus determinabilidades. Se trata de *fuerzas* que producen y crean estas pseudo-sustancias, estas imágenes trascendentes de la conciencia. "Cómo" lo hacen, ésta es una cuestión que aquí no nos interesa.

Una segunda causa más general del mismo error de la citada confusión, es el hecho de que *se subestimó* la percepción "posible"

(óptima), tomando por percepción lo que aún no lo es en absoluto, es decir, lo que es captación objetiva condicionada esencialmente. La tradición, la fantasía, los estados de la sensación, que se arraigan en lo profundo del organismo mismo, constituyen *restricciones* (ciertamente útiles) de la percepción que abarca en todos los casos también la percepción a distancia espacio-temporal. Se consideraba a éstas como las mismas percepciones óptimas posibles para nosotros. Por otra parte, se consideró además al recuerdo sólo como un mero empobrecimiento significativo del contenido de la percepción. Ello en vez de considerarlo como un colaborador necesario de la percepción —que permite penetrar con ella y en cooperación en las profundidades de la imagen misma—. En cambio se pensó que era un tipo de *penetración* de la percepción en la imagen trascendente *misma* de la conciencia y su plenitud (lo que es imposible para la percepción). Lo mismo rige para la expectativa. Finalmente, la significación "objetiva" del objeto, que no está contenida en la imagen (y que tendría una existencia ideal, si no existiese algún ser humano pensante), pero que por cierto está determinada *unívocamente* por intermedio de la *forma* de la imagen, fue considerada siempre como nuestro "concepto" humano "de" esta significación objetiva. Se pasó entonces por alto el hecho de que sólo la *coincidencia recíproca de todas las significaciones* objetivas con la imagen *total*, representa la *forma corporal* misma (como su "verum in se"). Y sólo la coincidencia en general de nuestras posibles percepciones de la imagen con nuestros *conceptos* de las significaciones constituye, para nosotros, el posible *conocimiento* de la forma de cuerpo. Lo peculiar reside en este caso en el hecho de que cada *error parcial* de esta cadena de errores invalida la cadena total de argumentos. Ello se puede mostrar descendiendo hasta la comprensión de la sensación. No se puede refutar a ninguno de estos errores, sin refutar a todos a la vez. También en el primero de los tres puntos citados, es el sensualismo (el prejuicio de las sensaciones primarias dadas), sobre el que recae la culpa del error más grave. Desconoce totalmente el hecho de que lo que nosotros,

hombres civilizados y maduros, llamamos en forma vaga y a término medio "percepción", se basa en un *proceso* histórico específico y espiritual de *rendimiento y liquidación* constantemente progresivo de la *tradición*. Esta tradición se mezcla con la percepción, medida en la *"idea"* de la percepción pura, determinada material y esencialmente — y es ante todo de origen *social, colectivo e histórico*. Incluso la "percepción" natural del hombre actual se basa en una *cohibición* que ha llegado a ser muy habitual. En un primer momento fue volitiva, luego automática. Ello significa que esta cohibición de la *fuerza imaginativa* (actividad de la fantasía) del hombre como ser instintivo ha convertido su *poder* original en una *actitud* artificial. Sólo muy *"poco"* de la verdadera percepción ha resistido una lucha milenaria, plena de éxitos y de fracasos, para sobrevivir a aquello que en un principio fue una inmensa *"traditio"* ciega al recuerdo, y un *"fictum"* condicionado instintivamente (este último como el objeto autocreado de la fantasía *totalmente originaria*).

"Percepción" --éste es originariamente sólo el concepto de una *dirección*.— Se trata de la dirección de una actividad *crítica más negativa que positiva*. Es la crítica y la negación de la "tradición" en virtud del recuerdo *objetivante*. Es la crítica y negación, además, de las ficciones de la fantasía volitiva e instintiva sobre la base del éxito y del fracaso de la *conducta* práctica frente a los objetos *ficticios* dados "en principio" con el carácter de percepción y el carácter de objeto y de imagen. *La percepción es por lo tanto un fin y una meta* —por cierto que nunca el *principio* del desarrollo anímico espiritual—. Efectivamente, con las siguientes palabras expresamos leyes seguras, si bien vagas en sus límites: El hombre se aproxima más a la percepción "ideal" de la imagen que los animales. Lo mismo sucede con el adulto frente al niño, con el hombre frente a la mujer [98], con el individuo frente al mero "miem-

[98] Según W. Stern, las imágenes de los recuerdos de las niñas contienen *más* elementos objetivamente reales que las de los varones de la misma edad, pero también una mayor cantidad de hechos falseados.

bro" de la colectividad, con el hombre que piensa histórica y sistemáticamente frente al hombre que se mueve en la tradición y se encuentra prisionero en ella. Esto significa: Ese hombre *no puede* objetivizar en el recuerdo aquello en lo que está prisionero, ni localizarlo en el tiempo, ni verlo desde la perspectiva del pasado.

Con respecto a la relación de sensación y percepción llegamos a considerar por lo tanto en principio nuevos puntos de vista que también valen para la teoría filosófica del conocimiento:

1º) La sensación no es un fenómeno, sino sólo un *factor condicionante* "X", nunca totalmente puro, *necesario* para la realización de la percepción.

2º) La así llamada "suposición de constancia" y la admisión de "sensaciones inadvertidas" ha de eliminarse en lo que se refiere a la relación del estímulo físico y de la posible sensación.

3º) *Toda* percepción, por más simple que sea, está condicionada motriz e instintivamente.

4º) *Toda* percepción, aún la "más simple", es "percepción a distancia".

5º) La percepción y la representación se desarrollan originariamente en forma *idéntica* a partir de la preforma de las imágenes "eidéticas" de la intuición (Jaensch)[99].

6º) Las cinestesias originales siguen la dirección del objeto *intencionalizado* en la percepción.

7º) También las sensaciones orgánicas son sólo realizaciones especiales del esquema articulado corporal, dado de antemano.

8º) Las energías específicas de los sentidos son las de la función, y no de los contenidos cualitativos más la selección de estímulos a través de los mecanismos antepuestos a los órganos sensoriales del estímulo. Ellos no crean la cualidad[100].

[99] Ver P. Schilder: *Das Körperschema,* Berlín, Springer 1923.

[100] Para ampliar este concepto de energía específica, memoria, etc., a toda la fisiología, ver las obras de V. Tschermak, citadas.

De estos puntos de vista, algunos serán tratados en detalle, en la medida en que me parezca necesario para nuestro problema.

Punto 1º) En el desarrollo de la psicología moderna, la tendencia general es *invertir totalmente* la relación lógica, óntica y genética de los conceptos de percepción y sensación. Para ésta, la sensación ya no es un elemento constructivo hallable en nuestros contenidos perceptivos, al que se puede delimitar a través del análisis y entonces producirse experimentalmente para sí como una sensación "pura" aislada. Por el contrario, se ha convertido en un componente idéntico relativamente simple y relativamente constante de las diversas vivencias de la percepción, que se puede elaborar aproximadamente mediante diversos métodos. Uno de ellos, por ejemplo, es el cambio de las condiciones de la atención intuitiva, sin la que tampoco existen las percepciones más simples, por lo tanto, tampoco las partes relativamente "simples" de éstas. Es decir: Si E (sensación) = f (fantasía más impulso instintivo), entonces puedo hacer *cambiar* el impulso instintivo, comparando varios actos concretos de percepción, y observar lo que queda como componente de reducción "E". Además, los residuos eventuales de la memoria (G), los contenidos de la fantasía (Ph), las intenciones puestas en cada caso de percepción en el objeto (J), que entran constitutivamente en toda percepción, los puedo hacer *cambiar* en la comparación de *muchas* percepciones, para encontrar de esta manera la "E" en cada caso *relativamente* más simple. Puedo intentar, a través de un estudio detallado del ordenamiento estructural de la percepción normal en los casos de diversas perturbaciones patológicas del proceso perceptivo, y sus fenómenos, encontrar los componentes "más simples" *semejantes* al estímulo y relativamente más proporcionales al mismo [101]. El hecho de que con estos métodos se logre siempre el mismo resultado es poco probable y apenas realizable, pero sería el ideal. Sin embargo,

[101] Ver, por ejemplo, un instructivo trabajo de Poppelreuter: "Zur Psychologie und Pathologie der optischen Wahrnehmung". *Zeitschrift für die gesam e Neurologie,* LXXXIII, 1923.

en todos los casos de aplicación de tal procedimiento, es notorio que como ley de dirección de miformación del concepto rige lo siguiente: a) La buscada "X" de la sensación pura sería aquello que posee una *relación proporcional estrictamente unívoca y constante* con los estímulos físicos; b) Todo aquello que encuentro de hecho, *no es* ese "X", sino que se dirige relativamente hacia éste en una *serie ordenada de aproximación;* c) Todo aquello que hallo así *no es y no puede ser* un concretum (una vivencia concreta, un fenómeno), sino sólo un "algo" *idénticamente general.* Ello significa que es un objeto conceptual, basado en contenidos parciales abstractos —pero no la "parte" de un todo—. Por lo tanto, con la sensación y las sensaciones ha pasado algo muy semejante a lo que ha pasado en la física y en la química modernas con "los elementos de la sustancia material extensa" (moléculas, átomos, sistema de electrones, electrones positivos y negativos, etc.). Su constancia ya no es absoluta, sino relativa a ciertas coherencias funcionales de la conducta esencial, que nos la deben hacer comprensible. Casi todos los investigadores están hoy en día de acuerdo sobre este punto, Koffka, Köhler, Jaensch, Poppelreuter, Pick, Schilder, Grünbaum —para citar sólo algunos nombres—, niegan totalmente una sensación simple como vivencia concreta o como un componente concreto de la vivencia [102].

Por consiguiente, si la sensación es en cada caso sólo un fragmento abstracto de la *reacción total* de un organismo individual frente el todo de su mundo circundante *único* [103] (si *no* constituye un caso límite de *perceptio,* sino el caso límite de una *reactio* espontánea), *admitido* por el análisis de estas relaciones legales de la *conducta* del organismo y los cambios de los objetos de su

[102] Con esto no quiero decir que en los psicólogos domine con especial claridad y univocidad un concepto de sensación. Nos parece especialmente confuso el hecho de que existe un concepto fenomenológico y un concepto genético transmitido a través del concepto de estímulo. Más complicado aún es el intento de emplear ambos conceptos como idénticos.

[103] Ya he explicado este hecho en mi trabajo: *Formalismus in der Ethik,* etcétera.

mundo circundante — entonces no se puede hablar más de *"sensación"* como de un *objeto psíquico.* Porque así ronda en la filosofía y en la psicología como un extraño fantasma, a partir de los trabajos de J. Locke. La sensación, como caracterización de un contenido parcial (abstracto) de los fenómenos de la percepción (del aspecto de la imagen) es entonces sólo aquella "X" contenida en ellos, que es dada en la función de la sensación *"lo más aproximado posible"* al estímulo. En este caso, las *cualidades* psicofísicas indiferentes (como *contenidos ideales*) pueden constituir determinabilidades tanto del fenómeno como de la imagen, en su carácter de "contenidos de la sensación".

Punto 2º) Con esto se ha dicho también, sin más, que la cuestión del "axioma de la constancia" entre estímulo y sensación, tan vehementemente discutida, ha quedado al margen de la decisión mediante la observación y experimentación, debido a los hechos comentados más arriba. Sin embargo, en su momento ha sido fundamental para la posibilidad de una psicofísica y de una medición de las sensaciones como magnitudes. Lo único absolutamente seguro que conocemos es la certeza de que *no existe en general* una vivencia concreta comprobable (sea somática, o en relación con el mundo circundante) que sea una función constante unívoca del estímulo físico. Más aún, esa vivencia *no puede existir* en forma axiomática esencial, a partir de la *esencia de todo lo viviente,* a partir de la idea de una cosa que reacciona espontáneamente [104] *de manera diversa* sobre las *cosas del mundo circundante de la misma índole* (por lo tanto, que también "siente"). *Sólo este hecho* es realmente seguro, y se halla comprobado (no fundado). Si se quiere ver en ello una confirmación de que la "admisión" de la "constancia" es errónea (como lo hacen Bergson, Köhler, Koffka, Schilder y otros), al descubrir (como ya lo hicieron H. Cornelius, Krüger) en todas las actividades analíticas del percibir, de la atención, de la observación y en todas las investigaciones experimentales de tales análisis, donde se determinen *condiciones del devenir y del*

[104] Ver la obra citada de A. v. Tschermak.

crear de una no-existencia, entonces se tiene razón, sin duda, *contra* el presupuesto contrario (como aquélla de C. Stumpf, W. Wundt, Fechner, Sigwart, Th. Lipps). Porque entonces no se adopta la posición de la admisión de la constancia, sino sólo las nuevas condiciones de la percepción y el conocimiento de una existencia vivencial. Ello significa: Se tiene razón cuando se delimita y define *fenomenológicamente* (de alguna manera) a la sensación.

Es indudable que de la totalidad de los estímulos que afectan a un organismo normal, sólo un número muy limitado de ellos —y éste (cuando los estímulos son iguales) de manera cualitativa y cuantitativa muy diversa— está unido a las "vivencias relativas elementales" del organismo. Y, además de los factores de la forma y de la forma preferencial (que son un símbolo de *las especies* de seres vivientes), existe una gran cantidad de factores que son *previos* a toda experiencia ontogénica del organismo mismo y a su plan de construcción (factores centrales, nutrición y disposición de los órganos, factores de maduración y ejercitación, etc.). De ellos depende este número y la especie. Se debe destacar aquí que incluso esta *inconstancia legal esencial del estímulo y la vivencia concreta* rige tanto para la "vivencia" consciente, como para la subconsciente —en la medida en que por razones bien elaboradas se crea deber admitir para las vivencias psíquicas diversas *zonas de la* conciencia—. Por lo tanto, con el concepto de "sensación" instintiva o arbitrariamente "inadvertida" —podemos decir mejor: "vivencia elemental— *no se niega* de ninguna manera el concepto de vivencia elemental subconsciente. Este hecho ha sido olvidado reiteradamente por los investigadores, que llegaron entonces a conclusiones erróneas. Con aquella limitación sólo se *exige* que esta vivencia subconsciente (por ejemplo, la vivencia del sueño, la vivencia en estado de narcotización, con conciencia hipnotizada, sonámbula, extática) no sea *nunca una función constante* del estímulo, sino que, incluso con razón y especialmente por eso, esté *codeterminada* en medida creciente por los grados de la subconsciencia, *y hasta por los impulsos* instintivos de la subconsciencia y

de otros factores. Porque lo "inadvertido" nada tiene que ver con la separación de los "grados relativos" de la conciencia y de la subconsciencia, sugerida a través de series de *hechos completamente distintos*. Pero por más segura que sea esta proposición de la inconstancia legal esencial (por lo tanto también válida para todos los grados de la conciencia), frente a los estímulos (físicos y de los otros), no es sin embargo lógico *transferirla* a la relación de estímulo y sensación, incluso cuando uno se atiene al concepto de sensación sólo en el sentido ya definido. Pues de acuerdo con la definición citada, la sensación *es precisamente la dirección* de la variación posible de la vivencia, que se *desplaza* hacia una relación constante entre estímulo y vivencia concreta. Si aplicamos este concepto, la sentencia: "E (R) es una función constante" se convierte en componente *definitoria* del concepto de *sensación*. Adquiere el carácter de concepto de la diferencia de vivencia cuya *dirección* señala esta definición. Por lo tanto, podemos decir: En primer término, la "admisión de la constancia" para la relación de estímulo y *vivencia* es errónea esencialmente, pero, en segundo término, que ella es una componente de la definición de "sensación" (en el sentido no-fenomenológico).

Antes de explayarnos en la explicación de los importantes conceptos que integran el *significado* del abandono de la "admisión de constancia" para la problemática de la relación entre percepción y sensación (en sentido filosófico), debemos recordar *la forma histórica en que se produjo este abandono*[105], al menos en lo que se refiere a la concepción teorética de los umbrales de estímulo y de diferenciación. Th. Fechner explicó los umbrales del estímulo como umbrales absolutos (Weber), todavía en el sentido de umbrales diferenciales, de los que había dado su famosa inter-

[105] Este significado ha sido desarrollado exacta y sagazmente, desde un punto de vista históricamente fiel, en un interesante artículo de Koffka: "Probleme der experimentellen Psychologie", en *Die Naturwissenschaften*, Berlín, 1917, año 5, vol. 1. Compare también las referencias bibliográficas que se citan allí mismo.

pretación psicofísica. Las mínimas diferencias de sensación que son apreciables ya significan para él posibilidades de sensación, y presupone que son estrictamente iguales en todos los ámbitos de la escala del estímulo. El "alma" sólo comienza a responder al estímulo con una sensación, como también en la intensificación permanente del estímulo, cuando se logra una cierta magnitud mínima del estímulo (que en sus consecuencias fisiológicas no se modifica en relación con el valor del estímulo sobre el alma). Todo ello cuando sólo se trata de identificaciones que son proporcionales a la magnitud del estímulo de origen, y existe una diferencia de sensación siempre idénticamente notable, que como diferencia de sensación *coincide* estrictamente con su percibir.

La improbabilidad de esta interpretación teorética de los umbrales absolutos del estímulo por parte de Fechner es evidente. Puesto que todas las reacciones vitales del organismo poseen un umbral absoluto del estímulo correspondiente (su minimum, su maximum, su optimum), es totalmente improbable que el estímulo físico alcance a llegar al alma sin alteración del valor de estímulo (por lo tanto, sin llegar a modificar estos valores, a través del proceso fisiológico "intermediario"). Ello incluye también las reacciones de movimiento, que no tienen nada que hacer en general con las sensaciones y lo psíquico. De este modo, la interpretación psicofísica del umbral de estímulo pronto fue reemplazada por una interpretación "fisiológica". Cuando Pfeffer demostró que también el movimiento de los zarcillos cumple la fórmula de Weber frente a estímulos adecuados, no pudo pensarse ya seriamente en dar al umbral absoluto otra interpretación que la fisiológica. De la misma manera que cada instrumento físico de medición exige para su respuesta una determinada magnitud de energía, así también lo exigen los aparatos sensoriales. Pero en vez de realizar ahora el intento de mantener y desarrollar la *unidad* de la explicación de los umbrales del estímulo y de la diferenciación (que era lo bueno de la teoría de Fechner), y tratar de explicar asimismo en forma fisiológica los hechos que demostraban las investiga-

ciones de los umbrales diferenciales de estímulo, se creyó necesario dar una explicación totalmente diferente a los umbrales diferenciales, a saber: una explicación "psicológica".

Esta concepción, que por su parte adoptaron T. Lipps, W. Wundt, Chr. von Sigwart, ha sido desarrollada en forma ingeniosa sobre todo por C. Stumpf en su "psicología del sonido". De acuerdo con ella, el *tener* una diferencia de sensación *no coincide* (como para Fechner) con su "percibir", ni la diferencia de perceptibilidad *es una condición* del devenir de la sensación misma. Según Stumpf, la sensación y el cambio de sensación *mismos* deben ser una función *constante* del estímulo y del cambio de estímulo. Sólo entre estos cambios de la sensación y los *actos* independientes que los observan y los juzgan, se cumplen aquellas relaciones numéricas que el experimento establece como "umbrales diferenciales". Tratándose de una velocidad suficiente del acrecentamiento de un estímulo de disminución, esta constancia nos es dada incluso como vivencia. Tratándose en cambio de una alteración lenta y continua del estímulo, donde el cambio de sensación se realiza en forma discontinua, este hecho debe ser explicado por la discontinuidad de los umbrales perceptibles (sin abandonar el cambio continuo de sensación). Los argumentos que proporciona Stumpf para esta interpretación, que se basa rigurosamente en la "admisión de constancia", no serán investigados aquí. Todos ellos se basan en una concepción objetiva de la sensación, la que se considera como una *cosa* sobre la que podemos "engañarnos". Ello sucede en particular con el argumento principal: Supongamos la existencia de tres estímulos A, B y C. Si en la comparación de A con B y B con C surgen juicios iguales, pero en la comparación de A con C un juicio diferente, entonces entre las sensaciones correspondientes se produce indudablemente una contradicción lógica. (Siempre y cuando se hace corresponder a cada estímulo individual una sensación individual, despreciando al mismo tiempo su valor asociado en una *serie*). Esta contradicción lógica se expresa así:

A B B C A C

$$a = b \qquad b = c \qquad a >< c$$

Pero esta contradicción no tiene lugar, naturalmente, cuando no se hace corresponder ningún estímulo particular A, B o C a las sensaciones a, b, c, sino que éstas se consideran como funciones *de las tres relaciones de estímulos,* en los tres ensayos: A B, B C, A C. No se puede comparar en estos casos el primer "a" con el último y tampoco el primer "b" con el segundo. Porque éstos deben ser provistos de los índices de las distintas *secuencias de los estímulos* (por lo tanto, debe escribirse, indudablemente: $a_1 = b_1$, $b_2 = c_2$, $a_3 = c_3$). Así también se elimina la contradicción in forma. Si quisiéramos hablar aún de "engaño", entonces sobre lo que nos engañaríamos, "en virtud de la sensación", sería sólo la *diferencia de estímulo,* pero no la *diferencia de la "sensación".* Entonces sólo podríamos decir que la contradicción que resulta de este engaño obliga, desde el punto de vista gnoseológico, a *admitir* una serie continua de estímulos no habituales para el físico (así, por ejemplo, Natorp, Henri Poincaré, Bergson y otros). En cambio Ebbinghaus, que admite en oposición a Stumpf un cambio brusco de las sensaciones con cambios constantes de estímulos, bajo el presupuesto de los mismos estímulos de origen, se atiene firmemente a la teoría de que las sensaciones constituyen ante todo una serie constante y una función constante del estímulo particular. Para ello supone que los lugares en los que se realizan los saltos no están en correspondencia con puntos permanentes de la escala de estímulo, sino que ellos mismos son una función del estímulo elegido en el origen [106]. Por lo tanto, se puede elegir siempre a los estímulos de origen en la escala de estímulos, de modo tal que todos los estímulos particulares experimenten también la sensación correlativa de la serie constante de sensaciones. G. E. Müller ha presentado casos en los que no se cum-

[106] Ver Ebbinghaus: *Grundzüge der Psychologie,* Leipzig, 1905.

plen los umbrales perceptibles de Stumpf. No se cumplen allí donde con la presentación de dos estímulos A y B, de los cuales A es algo más pequeño que B, no sólo se originan juicios correctos y juicios de igualdad, sino también el juicio falso A > B. Pero este hecho no puede fundarse en un mero no-percibir. Explica la diferencia entre la constancia de la relación entre estímulo particular y sensación particular a través de las clases en cada caso diversas, y las "condiciones concomitantes de la sensación". Éstas pueden existir:

1º en el estímulo mismo;

2º en los órganos de los sentidos;

3º en la excitabilidad del sistema nervioso total (por ejemplo, bajo la influencia del alcohol);

4º en la atención ("atención" en el sentido asignado por Herbart).

H. Cornelius fue el primero que tuvo el mérito decisivo de solucionar la "contradicción" señalada. Por cierto que lo logró a través del abandono esencial del principio "por el que a un estímulo individual siempre corresponde también una sensación individual". Desestimó también a las "sensaciones inadvertidas", y en general a una serie constante de sensaciones como función constante del estímulo (también en el sentido de Ebbinghaus). Por lo tanto, fue él quien rompió con la "admisión de constancia" en forma mucho más amplia que en el mero sentido definitorio. Pero la *psicología de la forma* (que se basa en particular en el trabajo de Wertheimer[107] sobre "el ver de los movimientos") ha sido perfeccionada y complementada más que ninguna otra por la teoría de Cornelius, de modo que ahora corresponde a los hechos. Esta teoría ve en las constelaciones de estímulos y en los estímulos espaciales y temporales de la forma no sólo la primera causa de todas las desviaciones de la constancia de la relación entre estímulo individual y sensación individual, con respecto a la llamada

[107] Ver *Zeitschrift für Psychologie* LXI, 1912.

sensación de diferencia, sino también (como lo ha expuesto recientemente A. Gelb) los llamados umbrales absolutos del estímulo de color. Si con diversas velocidades de exposición de líneas se ve un movimiento a derecha o izquierda entre A y B, o si con aceleración se ven simultáneamente dos trayectos paralelos, es un hecho que está vinculado exclusivamente con el *tipo de sucesión* de los estímulos mismos, y no con el acto psíquico de identificación, acto de atención, etc. Mientras que la admisión de constancia, con respecto a la proporcionalidad de estímulo y sensación (y con esto la idea de una *mensurabilidad* de la sensación), es por lo tanto directamente errónea para el fenómeno experimentado (lo que puede demostrarse), pero no obstante codefine a la sensación como valor límite —entonces la suposición más amplia de que cada estímulo individual determina por sí mismo una "sensación" así definida, es también *absolutamente errónea*. Por consiguiente, es errónea asimismo para el umbral del estímulo en sí.

Pero los resultados que los conocimientos adquiridos aportan a la teoría filosófica del conocimiento, me parecen muy poco explotados hasta hoy en día. En primer término: ¿Qué *significa* entonces realmente aquello que nosotros definimos aquí como "sentir" y "sensación"? Vimos incluso que el contenido puramente cualitativo de la sensación posee en *todos los casos* sólo una existencia ideal, psicofísicamente indiferente. Esta existencia aparece en cada una de sus concreciones, *ya sea* como determinabilidad del objeto, *ya sea* como determinabilidad del estado, es decir, como *contenido* del sentir [108]. ¿"*Sensación*" significa entonces "algo" que posee alguna existencia, o es sólo un *catalizador* ficticio que no interviene en el resultado final? Además: ¿Cómo puede concebirse entonces en general el conocimiento físico de la naturaleza, cuando se quiebra radicalmente con la "admisión de constancia" —o cuando el concepto de "sensación" fuera sólo un "catalizador"? ¿En qué

[108] Dentro de la concepción natural del mundo, las diversas clases de sensaciones se comportan de manera muy diversa en la medida de la relación primitiva objetiva.

medida corresponde entonces univocidad y validez a los mecanismos formales del movimiento, que de algún modo "debemos atribuir" a los fenómenos *observados*? Porque —como expresó Koffka— en realidad "a sensaciones muy diversas pueden corresponder estímulos iguales; en otras circunstancias, sensaciones iguales o muy semejantes pueden ser producto de estímulos totalmente distintos" [109]. ¡Porque en la construcción intelectual de estos mecanismos estamos sujetos a nuestra *observación* posible! Estas cuestiones fueron muy sencillas de solucionar con la admisión de constancia y proporcionalidad estrictas. Estas suposiciones habían mostrado incluso tanta tenacidad —aun *en contra* de los hechos— porque *provenían* en principio del antiguo punto de vista mecanicista de la naturaleza, y precisamente por eso el conocimiento de la física (en este estado primitivo) parecía posiblemente tan sencillo.

Por lo tanto, nuestra definición de sensación encierra en sí una extraña *paradoja*, que quiero expresar en forma directa: Define una vivencia "X", que nunca tenemos, que tampoco podremos tener nunca mientras vivamos, pero que tendríamos en el caso límite de estar "muertos". Por otra parte, resulta notable que estemos seguros que cuando estemos muertos *no tendremos vivencia* alguna. Podemos también decir (y esto aparentemente es menos paradójico): Define una vivencia que tendríamos si no consistiéramos nada más que en "un mecanismo puramente corpóreo" y de un "espíritu que percibe" —eso es precisamente lo que admitió Descartes. Para este punto de vista cartesiano fundamental la fisiología y la psicología de los sentidos es en realidad sólo una teoría de los posibles "engaños físicos". Este es el punto de vista de Helmholtz, y al que su "teoría de las conclusiones inconscientes" debe en última instancia su origen filosófico. Por otra parte, obtuvo su forma consecuente en la teoría de que todas las cualidades no sólo son subjetivas, sino también representaciones "oscuras y confusas" de movimientos. Durante siglos, su propulsor fue el

109 Ver Koffka, obra citada, página 27.

racionalismo continental europeo. De allí surge que el pensar, que incluso ha de ser la *esencia* y no sólo un mero *atributo esencial* del "alma", no produce exclusivamente la desviación de los fenómenos de las sensaciones proporcionales a los estímulos que en cada caso corresponden unívocamente a los estímulos parciales (como con Helmholtz) (contraste simultáneo de colores, constancia de objetos visuales frente al ángulo visual, etc.) *Por el contrario: sucede algo más: Las cualidades mismas,* que Helmholtz asigna a las *energías* de los *sentidos,* interpretadas específicamente en forma central, constituyen una teoría errónea, cuya justificación filosófica sólo se pudo lograr, incluso en el sentido funcional, bajo los rigurosos presupuestos vitalistas de J. Müller. Helmholtz hereda esta teoría de Johannes Müller, que en esta interpretación filosófica sostiene que las "energías de los sentidos" no corresponden sólo a las *funciones específicas* de ver, oír, gustar, sino que "causan" modus y cualidades como *fenómenos.*

Si la "sensación" definida más arriba (como fenómeno, no como función) debe ser más que un "catalizador", lo así definido sólo puede ser *una* cosa: Sólo puede ser la *cualidad misma,* inherente a las imágenes —como determinabilidad fenomenológica físico-objetiva y trascendente a la conciencia humana. Por lo tanto, *ella misma,* concretada en cada caso en un punto espacio-temporal, está entonces con los procesos físicos mismos (que alcanzan para un organismo viviente el valor de estímulo) en aquella relación constante y proporcional que *nunca* puede existir entre el mismo proceso y el momento vivido "como" estímulo. Pero esto significa lisa y llanamente que hemos alcanzado casi de improviso la *"teoría de la objetividad de las cualidades"* —que no excluye su naturaleza "secundaria" y "fundada" "en forma real y ontológica", por ejemplo, frente a las estructuras espacio-temporales de la extensión, del movimiento, etc. Precisamente de esta manera hemos logrado *una nueva justificación* de la existencia transconsciente de las "imágenes". No sólo la forma corresponde a estas imágenes, sino también las cualidades como derivadas de las formas de los estímulos par-

ticulares y de sus relaciones. Sólo la *selección* que efectúan los diversos organismos sobre la base de las energías específicas de sus *funciones modales* sensoriales en las cualidades existentes de las imágenes, incomparablemente *más ricas,* es biológicamente "subjetiva". Esto no significa de ninguna manera que sólo esté psíquicamente condicionada. Además, también son biológicamente "subjetivas" las causas sumamente diversas de la inconstancia y de la desproporcionalidad de nuestro sentir o del de los animales[110].

Pero tratándose del hecho de que también las cualidades, como determinabilidades de los fenómenos e imágenes físico-objetivas (conductas de los fenómenos, tal es la feliz expresión de Tschermak), no son funciones de tales procesos físicos particulares, que se comportan de acuerdo con las leyes de la estructura mecánico-formal y del principio de la resultante, sino funciones de la conformación espacio-temporal de estos procesos individuales, se podría extraer el significativo *principio filosófico*: El ser y el no-ser de determinadas cualidades ("determinadas" de acuerdo con sistemas ideales de colores, etc., y de sus relaciones apriorísticas) como determinabilidades de la conducta de los fenómenos, es *absolutamente relativo* frente a todo ser y acontecer —lo que es explicable en forma puramente mecánico-formal en la naturaleza. Por lo tanto, los *mismos* procesos individuales, comprensibles desde el punto de vista mecánico-formal, pueden "servir de base" a muchas cualidades, en cada caso diversas, y en un amplio límite a procesos individuales muy diversos de estas mismas cualidades, según sean utilizados para la conservación de este o aquel sistema estructurado. Pero tratándose de esta situación, la falta de univocidad de una explicación mecánico-formal de las cualidades, hará necesario el hecho de que, para mantener la univocidad exigida, debe introducirse una nueva facultad: "el alma", o energías específicas de

110 Las sensaciones cromáticas ultravioletas de las abejas han sido investigadas hace poco por K. Frisch. Puede darse por seguro el hecho de que éstas posean sensibilidad para captar las radiaciones ultravioletas (no captables por el hombre), ya que las flores que ellas visitan y de las que extraen el néctar emiten esta radiación.

los sentidos —todo ello en el sentido de Müller (como lo requiere la teoría subjetiva de las cualidades) [111]. Ello confirma el resultado al que ya nos condujo el examen del tipo de validez de la teoría mecánico-formal de la naturaleza: Sabemos ahora que esta teoría *no puede determinar jamás* unívocamente los fenómenos de la naturaleza, sino que siempre resta un amplio margen de muchos mecanismos imaginables, que explican igualmente bien los mismos fenómenos (Maxwell).

La identidad de resultados de dos consideraciones fundamentalmente diversas, una de ellas filosófico-gnoseológica y la otra fisiológico-sensorial y psicológica, es de la mayor importancia. Porque ello demuestra *cómo* el desarrollo que ha adquirido la ciencia física desde Newton, y el desarrollo totalmente independiente que ha alcanzado desde Helmholtz, Hering, J. von Kries y otros, que nuestra comprensión de los fenómenos de los sentidos (especialmente a través de las profundas investigaciones de Hering), *convergen lentamente hacia un nuevo punto de vista filosófico general.* Este punto de vista transforma considerablemente nuestra imagen del mundo, al romper con tradiciones profundamente arraigadas de la moderna filosofía. Si además consideramos que el principio del "umbral" del acontecer, de acuerdo con la física teorética de los quanta, sirve probablemente de base a *todo* acontecer físico y no sólo comienza en lo biológico, como admitió la antigua física mecanicista; si tenemos en cuenta, por ejemplo, que la magnitud del factor mecánico de las masas en el movimiento, *crece* con la aceleración o la velocidad en una relación que corresponde de manera singular a la fórmula de Fechner de estímulo y sensación: log R = E (si ponemos análogamente "R" como la aceleración, y "E", como factor dinámico que la determina, como la magnitud de la masa), entonces se puede tener una idea de la rigurosidad *ontológica* de las leyes formales más generales, que an-

[111] Ver Wolfgang Metzger, *Psicología,* capítulo 6º "El problema del orden", Ed. Nova, 1967, y la bibliografía allí citada. (N. del T.).

tes se creían fundamentadas sólo biológicamente, o cuando incluso se pensaba que eran explicables sólo psicológicamente.

Por lo tanto, en la misma medida en que las imágenes no son *sólo* contenidos de la percepción o del ordenamiento de los "posibles" contenidos de la percepción, tampoco las cualidades que complementan a las imágenes son *sólo* contenidos de sensaciones. Sólo por ello, sólo por el hecho de que las cualidades (como determinabilidades de la imagen) son objetivas, y *a pesar* de la inconstancia de la sensación de las cualidades en relación a los estímulos, *es posible* una ciencia física. Únicamente es necesario que *todo* fenómeno de la naturaleza, tal como es dado a la conciencia inmediata como contenido vivencial, debe ser explicado física y fisiológicamente en sus componentes en forma *idénticamente originaria.* Por lo tanto, debe evitarse una explicación puramente física, como si la naturaleza sólo fuera una combinación de estímulo tendiente a lograr la explicación de nuestras sensaciones. Así lo había entendido la teoría del "realismo crítico", que, a partir de Descartes, "explica" al objeto físico en forma causal a partir de la percepción. El estado actual de nuestros conocimientos ha demostrado el profundo error de esta teoría. Sólo la convergencia lógica y la ausencia de contradicción de *ambas* explicaciones de los fenómenos nos permiten asegurar la verdad filosófica y definitivamente válida.

Punto 4º La así llamada "simplicidad" de la sensación, que en todos los casos ha perdido totalmente su carácter absoluto, no fue pensada por los antiguos psicólogos y los fisiólogos de los sentidos de modo tal que la sensación, como función constante y proporcional del estímulo particular, sea la componente más *simple* de los contenidos de la percepción, sino que también constituiría la componente *genéticamente más antigua.* Ambas determinaciones de la "simplicidad" —la analítica y la genética— están unidas, por ejemplo, en una unidad lógica en el concepto de "impresión" de David Hume. ¿Esta teoría es acaso más consistente que aquella que acabamos de rechazar? ¡Por cierto que no lo es! Más aún: Esta teoría *choca* tan plena y totalmente contra una multitud de

hechos apenas abarcable. Son hechos asegurados y perfectamente establecidos de la teoría genética comparada de los sentidos, que incluso resulta mucho más fácil de refutar que la teoría del "carácter de conciencia" de la sensación. Como resultado final unificado y general de las inducciones y experimentos correspondientes, se puede expresar directamente el siguiente principio: *Todos* los tipos de desviaciones de las vivencias inmediatas, relativamente más simples, de una sensación pensada como caso límite ideal, constante y proporcional al estímulo, *son tanto más importantes* (y cuando son mensurables tanto más grandes) cuando se trata de las etapas más *prematuras* de la madurez, del desarrollo de los grados genéticos de las etapas de la vida. Se apartan visiblemente más de este punto inicial, al aumentar la madurez y la experiencia de las unidades vitales psicofísicas que sienten, y se desplazan en la *dirección* de una realización *aproximada de* la idea de sensación. Indiquemos algunos ejemplos: Las constancias de la magnitud y estructura de los objetos visuales, en la medida en que se apartan de los ángulos visuales y de los estímulos formales, *disminuyen* en el desarrollo del hombre desde la niñez a la madurez. Lo mismo sucede con la constancia cromática de los objetos visuales, ampliamente independientes de la iluminación, que han sido investigados principalmente por E. Hering, etc. Según E. Jaensch, lo mismo rige precisamente para el paso de las imágenes ópticas intuitivas de los jóvenes a las imágenes de la percepción, que se acercan a la proporcionalidad del estímulo. No son precisamente las relaciones —en la medida en que hayan sido experimentadas originalmente, lo que no significa que hayan sido reconocidas como tales—, sino justamente los *fundamentos de las relaciones* los que con el correr del desarrollo genético lograron una existencia *independiente,* y llegan a ser fácilmente reconocibles e identificables (un presupuesto para la comprensión de todos los juicios primitivos). Sólo a través de este proceso el mundo de la percepción adquiere una forma más extensamente articulada. Pero esta articulación no surge porque entre los contenidos de la experiencia dados cualitativamente sin

relación o pobremente relacionados, se produzcan relaciones cada vez más numerosas o más ricas, sino que a la inversa, en cierto modo los *puntos* de reunión se destacan cada vez en forma más determinada y significativa (con su propia estructura) *en una especie de malla.* El proceso que está vinculado a la ley del desarrollo *es un proceso de disociación, no un proceso de asociación,* tanto en la comparación del antropoide con el hombre, como en la del niño con el adulto, del primitivo con el civilizado [112]. Así lo expresó E. Jaensch: "Los elementos, en la medida en que son localizables en general en el sentido señalado, proceden con más facilidad de la *descomposición* de un todo concreto, a que ese todo se origine a través de la composición de elementos originales independientes" [113]. Con precisión y firmeza, Jaensch reúne en otra formulación [114] no sólo sus propias investigaciones realizadas en una gran multiplicidad de dominios de la teoría de la percepción y de la sensación, sino también los resultados de los estudios de muchos otros pensadores. Las resume en las siguientes frases: "De este modo, el asunto transcurre de manera totalmente inversa al concepto de la intuición tradicional (en Kant, Helmholtz, incluso aún en Hering, aunque aquí ya se evidenciaba un abandono del principio). La correspondencia unívoca de estímulo y sensación, de acuerdo con el esquema 3 e-f, (r, r', r'') no se encuentra en el *principio* del desarrollo, sino que constituye su punto final ideal, jamás totalmente alcanzable. La suposición de la existencia de una sensación pura en el comienzo resultó ser una construcción insostenible. Lo mismo sucede naturalmente con la suposición posterior

[112] En los intentos de adiestramiento del chimpancé Sultán, efectuados por W. Köhler, se comprobó que en el adiestramiento para la elección de un color de la serie "blanco-negro", resulta más sencilla la elección "más claro-más oscuro", y se alcanza en pocos intentos de ejercitación, que con respecto al tono gris absoluto.

[113] Ver la obra de E. Jaensch: *Der Aufbau der Wahrnehmungswelt,* pág. 394.

[114] Ver la obra citada *Wahrnehmungslehre und Biologie,* páginas 442 y siguientes.

complementaria, en el sentido de que las percepciones visuales del adulto normal se forman, en su estructura actual, sólo a través de una elaboración posterior de esta 'sensación pura' ". Además: "Todos los fenómenos que esta explicación reduce a una 'elaboración posterior', deben *aumentar* en el transcurso del desarrollo (ver lo anterior). Pero por el contrario, ellos *disminuyen* en la medida en que lo hemos observado hasta ahora".

Pero existe un hecho cuya importancia es excepcional: No sólo toda la teoría sensualista-positivista del conocimiento surgida en la época moderna, sino también la teoría del conocimiento de *Kant y de todas las escuelas kantianas, se basa en la antigua teoría de la percepción* y de la sensación y en sus principios supremos, que actualmente han sido desechados plena y totalmente. Sobre este principio, que no me he cansado de expresar desde hace quince años [115] (lo más lamentable es que no ha tenido ningún efecto apreciable sobre las escuelas afectadas por él), E. Jaensch ha hecho —de manera muy meritoria y altruista— una investigación especial. Debo decir que me parece altamente beneficiosa para restablecer nuevamente las relaciones casi totalmente perdidas entre la joven teoría de la forma de la percepción y el problema filosófico de la teoría del conocimiento [116]. En todas las escuelas kantianas dominó siempre la convicción fundamental de Kant, en el sentido de que nos es dada como *materia* de conocimiento sólo una masa caótica de elementos no vinculados. Éstos *se ordenan* posteriormente por la función del *sujeto consciente,* es decir, que serían unidos y llevados a un común denominador. Por otra parte, esta unificación y esta vinculación puede ser ejecutada sólo por el *"sujeto mismo",* porque se trata de un acto de su autodeterminación y autosuficiencia [117] (Kant). E. Jaensch señala correctamente que este prejui-

[115] Ver entre otros: *Formalismus in der Ethik,* pág. 149 y sigs. 416 y sigs. Además, el trabajo "Idole der Selbsterkenntnis", en *Vom Umsturz der Werte,* vol. II, pág. 71.

[116] Ver la obra ya citada: "Der Umbau der Wahrnehmungslehre und die Kantischen Weltanschauungen".

[117] También O. Külpe señala este prejuicio de Kant, que proviene del

cio de la filosofía kantiana ha sido adoptado por *todas* las escuelas kantianas —por diferentes que hayan sido en otros aspectos sus teorías, tales como las de Liebmann, Cohen, Natorp, Cassirer, Fries, Nelson, Windelband, Rickert—. Jaensch hace también una consideración totalmente correcta desde el punto de vista filosófico, cuando observa que también en este aspecto *la filosofía de Kant sólo es justificación gnoseológica-filosófica de la antigua física mecanicista de la época de Newton,* a la que incluso también pertenece en forma necesariamente esencial la intuición fundamental (demostrada como falsa) relativa a la relación entre sensación, estímulo, percepción, imaginación. Este hecho no es casual, está de acuerdo con su teoría de la concepción del mundo. Lo señalado sucede también en la filosofía de la matemática, de la física, de la biología, y como ya dije antes, también de la ética. Acerca de lo que Jaensch llama "el titánico rasgo fundamental de la filosofía kantiana", en especial de la de sus continuadores, observa acertadamente: "Este rasgo se basa en última instancia en la infraestructura psicológica del filosofema kantiano históricamente existente, que traslada sin vacilaciones las concepciones mecanicistas fundamentales de la ciencia natural del siglo XVIII a los fundamentos de la conciencia, aun inexplorados en ese momento [118]. En este caso sólo se trata del pensamiento que engendra interiormente toda conexión, toda ordenación, todas las relaciones y estructuras de la experiencia natural y de la experiencia científica de una multitud indeterminada de sensaciones".

Pero incluso la vivencia de relación y la vivencia de forma más simple nada tienen que ver con una creación conceptual, con "algo" que "debe abarcarse" conceptualmente. Aquello que proporciona la vivencia no sólo es desde el punto de vista ontológico y del desarrollo "más sencillo" que una cualidad relativamente *independiente,*

---

sensualismo inglés, a semejanza de lo que personalmente indiqué como un error fundamental en el que se basa toda su filosofía teorética. Ver al respecto su breve trabajo sobre Kant: *Natur und Geisteswelt.*

[118] Ver la obra citada, página 386.

sino que *preexiste* de acuerdo con su esencia, y frente a la condición y al fundamento esenciales de todos los hechos menos relativos y menos conformados. Finalmente, en lo que se refiere a su esencia en un caso concreto y para un organismo psicofísico determinado, el aparato nervioso a través de cuya función (como campo funcional) se condiciona su ser fáctico dado, *es en todos los casos* el más primitivo, relativamente subcortical. Ello significa (según Monakov): probablemente sea también desde el punto de vista histórico, *el más antiguo de la especie que se desarrolla.*

Todos los fenómenos que se aproximan a la sensación "pura", proporcional al estímulo, y *simultáneamente* al contenido individual identificable en las relaciones diversas, están, por lo tanto, sin duda ligados en general a las *funciones corticales superiores,* que se vinculan con la percepción [119]. La mentalidad prelógica del hombre primitivo, que ha sido descripta en forma tan admirable e instructiva por Levy-Brühl [120], *no sólo* se caracteriza por el carácter *extático* del mundo de la percepción, por su dirección y sujeción a través de la tradición y la perspectiva de intereses del *grupo,* por el exceso de sus factores de fuerza y de valor emocionales e instintivos frente al carácter de imagen en los objetos, por los grados eidéticos fijos, por la falta de diferencia entre la representación y la percepción (E. Jaensch), por el predominio de la identificación sobre la endopatía (Scheler), *sino también* (y en gran medida) por aquella *independencia* insuficiente de las formas y de los miembros de las

[119] Las investigaciones del fisiólogo inglés Head, que piensa que cada proceso de la sensación tiene lugar en diversos grados o niveles, de modo que en cada uno de los grandes nucleamientos por el que pasa el estímulo se efectúa un reordenamiento hacia nuevos niveles, exponen aquí resultados de una especial significación para la cuestión tratada. Sobre la aplicación de este principio a la sensibilidad táctil, además para las sensaciones de temperatura y dolor, compárese la exposición crítica de P. Schilder, en su libro: *Medizinische Psychologie,* Springer 1924, pág. 69 y sigs.

[120] Levy-Brühl: *Das Denken der Naturvölker,* traducido (al alemán) por J. Jerusalem. Ver además la obra nueva, de fundamental importancia: *Mentalité primitive,* Alcan, París, 1924.

series (espacial, temporal, cuantitativa, numérica). La presencia intuitiva de esas series recién hace *posible* el pensar discursivo y una *aplicación* más amplia *de sus funciones* legales (por ejemplo: del principio de identidad y del principio de contradicción). Esas funciones parecen ser un logro específico de la función nerviosa formativa-estructural, pronunciadísima en el ámbito de la corteza del sistema nervioso [121]. Las investigaciones de Binet, Bühler, Koffka, W. Stern y otros en el ámbito de la psicología infantil han demostrado la diferencia de adaptabilidad de los niños con respecto a los adultos. A aquéllos les resulta mucho más difícil que a éstos captar la igualdad de los fundamentos en complejos relativos de diverso tipo, o las relaciones parciales de formas distintas. También les resulta difícil distinguir en complejos concretos las diferencias de las propiedades métricas y su sentido direccional (los niños generalmente saben leer la letra invertida por el espejo). También fracasan en la distinción de los fundamentos *distintos* en complejos texativamente *iguales* (una misma melodía en distintas claves).

Una razón por la cual en especial existen aún tantas disputas acerca del origen de las vivencias de relación, me parece que se encuentra entre otras en la gran ambigüedad de la expresión "captación de la relación". Esta ambigüedad es tan grande que, por ejemplo, un investigador tan profundo como Lindworsky pudo establecer la tesis de que toda la *"concepción de la relación"* es sólo posible a través de un alma "espiritual", y por lo tanto también específicamente humana. Por esa razón, *falta* en todo el reino animal [122]. La expresión "concepción de relación" puede significar:

[121] Ver también el hermoso trabajo de Wertheimer, relativo al "Das Denken der Naturvölker, Zahlen und Zahlengebilde", en *Zeitschrift für Psychologie,* LX, 1912.

[122] Ya que, de acuerdo con Lindworsky, las formas son sólo articulaciones de relaciones, y ya que el pensamiento conceptual y concluyente debe ser sólo posible donde existe una "captación de relación", pero por otra parte esta condición ya basta para su desarrollo, Lindworsky cree poder esbozar en su *Lehrbuch der experimentellen Psychologie* una teoría totalmente unitaria y simple

1º — Tener algo vivencialmente simple, que físicamente es sólo una *relación de estímulo,* no un estímulo en particular, o a lo que corresponde una relación de estímulo, por lo tanto, "una sensación de diferencia".

2º — Tener algo vivencialmente simple no descompuesto, que en relación con las cosas de su mundo circundante es un algo más maduro en su desarrollo, pero pasa a ser un algo articulado en su fundamento y sus relaciones. Sin embargo, la *articulación* surge de la *formación del fundamento.*

3º — Tener, en forma preconsciente extática, una relación con lugares vacíos, no ocupados, de fundamentos, con respecto a ella.

4º — Tener eso mismo en forma "consciente", es decir, reflexivo y referido al Yo.

5º — Tener lo mismo con uno o dos miembros determinados de la relación.

6º — "Reconocer" algo tenido conscientemente en el sentido de 4º ó 5º. Ello significa: Reconocerlo también como "relación" en general y como "ésta" o "aquella" relación.

Porque todo conocer es en definitiva sólo "tener conciencia de algo como *'algo'* ". Ello ya *presupone* una separación de la *significación de relación,* por ejemplo, de la significación "igual", "semejante", del hecho, y por cierto, del hecho consciente de la relación intuitiva.

Creo que, sin lugar a dudas, el grado 6º corresponde al hombre, y *únicamente* a éste. Ya había observado con anterioridad que este hecho no reside en el carácter de relación de lo dado, sino en la divisibilidad de la existencia y de la esencia hic et nunc, en último término incluso en la existencia y esencia en general, que sólo puede realizar el *"espíritu"* del hombre. Pero esto rige exactamente tanto para el tono "c" (Do), o para un simple rojo de determinado matiz. Si los grados 4º y 5º ya pueden existir en los animales, no será re-

del espíritu humano. De acuerdo con lo expresado en sus nuevos trabajos, deberá retirar seguramente este proyecto.

suelto aquí, pues su contestación implica responder a las cuestiones más fundamentales de la psicología animal, que no están en discusión en el ámbito de este libro. Creo que los vertebrados superiores poseen el grado 3º, o que incluso lo poseen todos aquellos animales que muestran "una conducta propia de la inteligencia práctica" por encima del adiestramiento, de la asociación y del instinto. El grado 1º es una propiedad vital general de toda posible sensación, de todos los aparatos y funciones que están a su servicio, incluso de todas las reacciones no psíquicas de un ser viviente en general, que están siempre ligadas a *cambios* del ambiente físico y químico, pero nunca a los estados duraderos.

Los problemas con los que tenemos que entendernos aquí pertenecen exclusivamente al grado 2º. En este caso puede decirse, por cierto: ¿El *tener* de "algo" vivencialmente simple puede considerarse todavía como una vivencia de relación, cuando está dado "como tal" reflexivamente a partir de un nivel superior de madurez? Resulta curioso que aquello que se designa con la expresión "vivencia de transición", que tanto ha sido empleada para ciertos fenómenos conocidos, sólo se perfecciona en el nivel de aquella maduración superior. El nombre ha sido utilizado en parte para señalar en general la esencia de las vivencias de relación (G. E. Müller), en parte para señalar un grado hipotéticamente inferior de las vivencias propias de relación (más inferior que las "captaciones"), un grado que Lindworsky, por ejemplo, concede a los animales. Las vivencias de transición, (por ejemplo: el ensanchamiento de una proyección hacia la derecha, sobre la base de la representación sucesiva del estímulo de dos proyecciones, de modo que se ve una proyección completa; también el aclaramiento o el oscurecimiento, y otros), incluso sólo son símbolos y criterios que certifican que *tiene lugar* una relación sucesiva determinada de estímulos. *Presuponen* como poseído *lo original de la relación vivida* —pero de ninguna manera presuponen al mismo tiempo la captación secundariamente pensada de una relación como "esta o aquella relación". Pero aquello

"original" mismo no puede ser una "vivencia de transición"— como tampoco puede ser una relación sólo pensada.

Todos estos hechos citados: la preexistencia de la imagen *con anterioridad* a la percepción y la prioridad de ésta como percepción a distancia —como unidad intencional de función *previa* a la multiplicidad de funciones modales de los sentidos que están implicadas—, la prioridad de los fenómenos funcionales y de *sus* leyes frente a las sensaciones posibles más próximas al estímulo (como las "excitaciones corporales" experimentadas [o no experimentadas] supraconscientemente) todos estos hechos debieron detallarse rigurosamente para medir toda la significación de aquella condición del existir de las funciones citadas, que consideramos ahora: *nos referimos a su condicionabilidad instintivo-motriz.* El grave error de aquel *pragmatismo de la percepción,* que reconocía exactamente el principio de la cognoscibilidad instintivo-motriz de la percepción y de todas sus funciones parciales, pero que precisamente por eso quiso fundamentar una cognoscibilidad mecánico-formal de la naturaleza, sea sobre una base realista a priori, sea sobre una base idealista, fue entonces *retener* simultáneamente el antiguo concepto de sensación aquí analizado y rechazado (admisión de constancia, proporcionalidad, preexistencia, prioridad genética, óntica y lógica de una vivencia de la sensación). Sólo de ese modo todo nuestro mundo circundante se convirtió en una función de nuestro "trabajo". La teoría aristotélico-escolástica de la percepción se basa en cambio en la desatención plena y total precisamente de aquellas condiciones del devenir "subjetivas" instintivo-motrices de la percepción y de todas sus funciones parciales. Ésta no repite esos errores, por otra parte, por poco desarrollada que estaba desde el punto de vista científico-positivo, se acercaba mucho más a la verdad filosófica de lo que lo vemos actualmente. En la teoría aristotélico-escolástica se ha pasado por alto totalmente la condicionabilidad verdadera y real del sujeto de la percepción. En las teorías de la concepción absoluta mecanicista de la naturaleza y del sensualismo —que se complementan lógicamente—, se reconoce en principio vaga-

mente una "subjetividad", pero se la ubica en forma totalmente *errónea:* se la trataría de localizar en la presunta subjetividad de las imágenes *mismas,* de las formas, de las cualidades, presuponiendo la existencia de los principios de la constancia y de la proporcionalidad. No se logró ver que la "subjetividad" debe buscarse en un lugar *totalmente distinto:* en la condicionabilidad instintivo-motriz de lo *que es elegido* por la percepción, y todo ello en el grado de relatividad esencial del *objeto de la percepción* misma, con respecto al ser viviente.

La verdadera significación de la vida del instinto con respecto a nuestra vida perceptiva en general (percepción, representación, recuerdo, fantasía, pensar), sigue siendo aún hoy, según mi opinión, totalmente desconocida, salvo muy pocas excepciones. A esa vida instintiva están estrechamente ligados por un lado los afectos y sentimientos con sus emociones las tensiones de la atención instintiva (por las intervenciones del instinto y de nuestra representación), y por el otro, los impulsos motrices.

Existe ciertamente una reducida cantidad de autores que están vinculados a los procesos que determinan el desarrollo de nuestro conocimiento en esa dirección. Señalo el estimulante tratado de Schopenhauer acerca de la primacía de la voluntad sobre la razón. Su lectura es aún hoy en día provechosa, y muchos de sus puntos de vista aparecen en la psicología de E. v. Hartmann, y en las profundas consideraciones de Nietzsche. Éste dice: "La vida de nuestras representaciones y percepciones es sólo un lenguaje simbólico de los instintos y afectos". También aparece mucho de ello en Bergson, y considerablemente menos en H. Münsterberg ("la condición motriz de la percepción"). En la dirección de conocimientos más exactos me parece importante, junto con las investigaciones de N. Ach sobre la voluntad y el temperamento, amén de la introducción del concepto de "tendencia determinante" en la teoría de la memoria, el profundo trabajo de E. Jaensch sobre el papel de la atención (en su aspecto dinámico) y con respecto a los hechos de las leyes de Aubert-Förster. Por otra parte, tienen una importancia

capital los trabajos de Jaensch en cuanto se refieren a la formación de nuestra intuición espacial, a los fenómenos eidéticos encontrados por él, o a la consciencia de la realidad. Importantes son también las profundas consideraciones de W. Dilthey y Frischeisen-Köhler, además algunos trabajos de Müller-Freienfels. Pero a pesar de sus vaguedades, imprecisiones, limitaciones y parcialismos (sexualismo), lo mejor puede hallarse en la obra de Sigmund Freud y sus discípulos más serios.

Pero indudablemente existe una notable diferencia entre todos los trabajos citados más arriba, y la obra de Paul Schilder. En mi opinión, su "Medizinische Psychologie" ("psicología médica") es, relativo a las cuestiones aquí tratadas, lo mejor que tenemos en cuanto a trabajos sintéticos en idioma alemán. Su libro constituye un todo multifacético, donde se conjugan un real conocimiento en la dirección freudiana de una amplia teoría instintiva, un conocimiento no siempre muy profundo pero en todos los casos vivaz y crítico de la psicología experimental, de la psicología patológica, de la patología psíquica, de los elementos concernientes de la fisiología, la morfología y de la historia del desarrollo del sistema nervioso. A ello se agregan también múltiples conocimientos de la fenomenología de los instintos y los afectos logrados en el ámbito de considerables experiencias clínicas, obtenidas en el ser humano viviente, y analizadas en general con agudeza de ingenio. Por último, una profunda formación filosófica orienta ese "todo".

Antes de dirigir nuestra atención a la condición instintivo-motriz de la percepción misma, señalaremos algunas de *las razones fundamentales* de este estado científicamente tan poco satisfactorio de las cosas. Estas razones son en parte metódicas, en parte objetivas. En parte también se basan en la división del trabajo de la psicología (filósofos, médicos, psicólogos experimentales, fisiólogos, biólogos), en parte en las poderosas tradiciones de las concepciones del mundo que nos han sido transmitidas. Éstas, por más diversas que sean entre ellas, (espiritualismo, teismo, puntos de vista mecánico-formales de la naturaleza, racionalismo, intelectualismo), han

impedido constantemente la incorporación de la psicología en una ciencia básica, autónoma, la biología, es decir, su incorporación como teoría del aspecto íntimo de la vida, que es *total y plenamente homogéneo* con el aspecto exterior, en lo que se refiere a las multiplicidades y a sus formas elementales de enlace. Las razones *metodológicas* son las siguientes: lo perceptivo, lo imaginativo de nuestra vida anímica, es siempre su estrato más exterior, más directo y mejor determinable. Aunque estos elementos imaginativos de todo tipo están con respecto a las estructuras de la dinámica instintiva detrás de ellos en la misma relación que las "imágenes" en el sistema objetivo espacio-temporal con respecto a las fuerzas (centros y campos) en que se basan (de acuerdo con la teoría dinámica de la materia), en ambos casos los factores dinámicos (impulso, instinto, fuerzas) constituyen para nuestro conocimiento lo más *lejano* e indeterminable en forma directa y racional [123]. Si se plantea así sistemáticamente el hecho de que se pretende diluir todo el "devenir íntimo" de lo psíquico en aquello que se indica comúnmente en la consciencia como *forma perceptiva del saber* y como acto reflexivo, entonces los factores instintivos y también el "querer" *de tal actitud*, determinado centralmente, *permanecen trascendentes* en general. A partir de esta axiomática, se comprende muy bien que hayan existido una serie de psicólogos que ha negado todos los factores dinámicos de nuestra vida anímica (Herbart, Ziehen, W. Wundt, a pesar de su *"voluntarismo"* del acontecer). Este punto de vista es, sin embargo, erróneo. Lo es no sólo porque la dirección de los cambios y movimientos de la representación nunca puede ser captada a partir de meras leyes de la asociación y reproducción, y por otras del contenido y

123 Todas las magnitudes intensivas dinámicas de la naturaleza pueden ser medidas sólo a través de magnitudes extensivas. Por ejemplo: la velocidad a través del tiempo-distancia; la magnitud de movimiento a través de $m \times v$; la fuerza viviente a través de la aceleración de la masa. La *unidad* de una fuerza puede ser verificada sólo a través de la *unidad* de una ley elemental (que no sea reducible a otra más simple). Helmholtz fue inducido por este hecho a formular el principio erróneo de que "la fuerza es sólo la ley hipostasiada". (Ver al respecto la nota relativa al trabajo sobre la conservación de la fuerza.)

de las relaciones espacio-temporales del contenido de la axiomática planteada — lo que sería sólo un procedimiento de eliminación. Este punto es erróneo porque el "devenir íntimo" de los aspectos no-perceptivos de nuestra vida anímica es una forma mucho más amplia del *tener* lo psíquico, que aquélla de la "percepción interna" y de la "observación". Podemos llegar a considerar de una manera totalmente inmediata el hecho de que tengamos hambre, sed, deseos, etc., también el "Yo quiero", "Yo no quiero", sin que de esa forma necesitemos representarnos algo. Llegamos a considerar aquello en forma tan íntima en lo psíquico como en los fenómenos vitales *dados objetivamente*. Ello sucede de modo tal que los fenómenos del cambio de las cualidades y lugares, sólo perceptibles directamente, además, los llamados movimientos y cambios, el crecimiento de la magnitud y los fenómenos de disminución, los cambios de forma, relación y desplazamiento, etc., *nos parezcan dados como consecuencias inmediatas* de los cambios previos, en el orden temporal, de tendencias, impulsos e instintos no perceptibles, dirigidos primitivamente. Por lo tanto, estos últimos no se derivan a partir de los fenómenos nombrados en primer término, ni tampoco se dan "fundamentados" en aquéllos. Tampoco se cumple entonces lo que sucede indudablemente cuando se trata de todos los fenómenos del mundo, que nos son dados como *inanimados*, es decir, como no-vivientes. Se produce entonces la *preexistencia* del factor dinámico psíquico que puede ser "íntimo", *antes* del factor perceptivo —igualmente válido si se trata de impulso, instinto, volición, deseo, inclinación, necesidad, interés, incluso acto y función— y de los factores dinámico-psíquicos *previos* al cambio de lugar y cualidad de cualquier clase, en el tipo de movimiento que llamamos "espontáneo" [124] ("automovimiento", según Aristóteles). Es éste el movimiento primario por cuya causa nosotros atribuimos "vida" a una cosa, a un cuerpo o acontecimiento (sea o no real), *siempre y*

[124] "Espontáneo", es decir, ello significa originariamente "dirigido", además, no determinado unívocamente a través de cualquier "algo", proveniente de la esfera del mundo circundante espacio-temporal.

cuando aparecen en ellos los fenómenos primarios. Ambas preexistencias se encuentran arraigadas en una preexistencia idéntica *común,* que denomino en general "preexistencia de lo dinámico dirigido", y que es anterior al "fenómeno". La palabra "fenómeno" señala aquí tanto un fenómeno subjetivo inmediato o directo y relacionable con el yo, como un fenómeno objetivo inmediato o directo y relacionable con el objeto. En este libro no tendré en cuenta esta diferencia. Pero con esta ley de la preexistencia entre lo que sólo deviene íntimamente y lo imaginativo, hemos logrado *una idea de la vida* que no se basa de ninguna manera en la experiencia inductiva. Lo importante es que capta "lo" viviente como *psicofísicamente indiferente* en su totalidad. Lo capta en un arraigamiento del devenir (pues la vida *es* devenir, *sólo* devenir, y dejar de devenir) en el que no se separa aún en ambas dimensiones los meros tipos de hechos, que llamamos físicos y psíquicos[125]. Últimamente es A. von Tschermak[126] quien establece límites entre los cuerpos inanimados y los cuerpos vivientes, que corresponden exactamente a los nuestros. Dice así: "Por consiguiente, la sustancia viviente está caracterizada esencialmente por la *vida,* es decir, se caracteriza por fenómenos y procesos determinados, por un cambio y autonomía de doble sentido. No lo es tanto por determinadas cualidades morfológicas, físicas y químicas. Ninguna característica, que se apoye sólo o predominantemente en tales cualidades, sería radical y exhaustiva. La mera condición morfológica, química o física no permite adelantar, en forma general y suficientemente radical, la diferencia entre lo viviente y lo no-viviente. Ésta es totalmente esencial para captar el fenómeno como tal, es decir, el proceso del cambio". Ateniéndonos a estas definiciones de Tschermak, los organismos como cuerpos son, por lo tanto, *"imágenes",* como todas las otras imágenes hasta en sus últimas componentes y en sus leyes. Pero como *centros* supremos de los movimientos y cambios espontáneos *no son en*

125 Y que, como formas de hechos, presuponen la existencia de un sujeto espiritual supravital, al que son "dados".

126 Ver *Allgemeine Physiologie,* Berlín 1924, vol. I, pág. 4.

absoluto imágenes. Están sujetos a ritmo, de acuerdo con la variante "construcción-desintegración", están entonces en una relación esencial inderogable con respecto a un "mundo circundante" cuya estructura *tiene el mismo origen* que la disposición jerárquica de esta forma teleológica del acontecer referida al todo (función fisiológica). Por otra parte, se encuentran en una coordinación paralela recíproca y estricta de los "cambios". Si se quiere colocar a la estructura siempre monárquica de las funciones ordenadas teleológicamente, en una relación real causal con respecto a lo inanimado, entonces no debe hacerse esto naturalmente en un sentido tal que se la coloca en esta relación con las *imágenes totales ideales* (totalmente ineficaces) del mundo circundante inanimado. La relación debe efectuarse exclusivamente con respecto a las *fuerzas* que producen las imágenes-cuerpo y su ordenación espacio-temporal. Lo psíquico (el conjunto de las funciones psíquicas) y lo fisiológico (el conjunto de las funciones fisiológicas) no es por lo tanto de ninguna manera algo dualísticamente diferente, ni en los últimos elementos de tipo estructural y cualitativo que conforman los fenómenos y *sus* formas legales, ni en los factores dinámicos y *sus* formas legales, que fundamentan estos fenómenos y *califican* a la vida en el sentido señalado. Schilder[127] dijo en una ocasión: "en lo motriz parecen unirse estrechamente lo físico y lo psíquico de una manera particular". Entonces estamos convencidos de que el concepto de "motriz", considerado en forma suficientemente profunda, significa por cierto que lo físico y lo psíquico *son en su esencia fundamentalmente idénticos*. El organismo como cuerpo sólo se ha convertido en *imagen*, y como construcción morfológica se ha convertido en *forma*, ambos a partir de la *unidad* de su estructura funcional e instintiva.

A la peculiaridad de la situación del *ser íntimo*, bajo el que sólo nos pueden ser dados los factores instintivos en general, se añade el hecho de que estos factores son muy difícilmente accesibles en sus direcciones específicas y en su estructura, *precisamente*

[127] Ver la obra citada, pág. 26.

en la metodología experimental. Incluso no es casual el hecho de que hayan sido fundamentalmente los médicos, los fisiólogos, a lo sumo también los biólogos y sociólogos, quienes nos han dado los primeros hechos concretos relativos a una psicología y teoría del desarrollo de los instintos en los animales y en el hombre. La psicología experimental, en cambio, ha aportado relativamente poco [128]. Lo mejor que proporcionó esta última —cito ante todo los trabajos de N. Ach, E. Jaensch— alcanza sólo hasta aquellas posiciones intermedias, por cuya mediación los instintos son determinantes ante todo con respecto al devenir, a la formación y estructuración de la vida perceptiva. Ello significa que la psicología experimental sólo ha llegado a concretar aquellos casos donde se reducen las formas de oscilación de la llamada atención instintiva o pasiva, cuya respectiva división, de acuerdo con la magnitud y la dirección, se refiere siempre a la vida y a la trama propia *de los instintos.* Se puede de esta manera señalar a la "atención instintiva" como la pulverización del instinto, durante su ingreso a la conciencia accesible a la observación íntima. Al mismo tiempo, puede decirse que se trata de la forma fenomenológica de la vida instintiva *más próxima* a la esfera perceptiva. Pero no debemos olvidar por eso que detrás de la atención instintiva (sin la cual *no nos es dado ningún tipo de percepción,* y que constituye precisamente *el factor de realización* de cada contenido perceptivo), *está la constelación especial del instinto del organismo psicofísico* correspondiente, que sólo a través de éste hace comprensibles las oscilaciones de la atención. Mientras que el instinto, no sólo constituye *la raíz más fundamental de cada* todo psíquico, a través del que se inserta en lo más profundo del organismo mismo y de lo cognoscible objetivamente en él, sino que también su existencia en general constituye una esencia psíquica (como ya vio correctamente Schopenhauer), la sensación, la representación, la percepción, en síntesis, *todo lo que puede significar percepción* en el más amplio de los sentidos, *sólo*

128 Una teoría detallada del instinto será expuesta próximamente en mi "Anthropologie".

puede estar presente en un grado supremo de la vida anímica, probablemente sólo en el grado específicamente animal. Se trata entonces de un grado de presentación de un estado y de una resistencia del impulso sentimental en un centro existente en general. Al instinto así descripto en el párrafo anterior debe agregarse en especial el impulso sentimental, como su aspecto más primitivo, aún no diferenciado de acuerdo con el sentimiento e instinto, y aún no específico con respecto a la dirección objetiva de la variedad y de la forma previa. Por lo tanto, no constituye en absoluto el "ser propio" de una especie y el posible ser íntimo de su existencia y de su esencia [129].

Si ya la condicionabilidad instintivo-motriz *constante,* no sólo circunstancial, de toda tenencia y vida de representación, estuvo *alejada* del estudio de los fenómenos anímicos de imagen por parte de los psicólogos, la percepción y la sensación lo estuvieron en medida mucho mayor aún. También este hecho tiene a su vez razones especiales, cuya comprensión resulta inmediata: la percepción (la *externa* más que ninguna) aparece a la mira ingenua como aquella especie de percepción que no está fundada *en* nosotros, sino en mayor medida *fuera* de nosotros. Incluso ella y sus objetos aparecen ante la vida instintiva como directamente "resistentes", como si fuera un acontecimiento mecánico de la naturaleza. La existencia y consistencia de su fenómeno aparece en todos los casos, donde *no es buscada* instintivamente o en forma totalmente arbitraria como percepción de una o de otra constitución (búsqueda de alimento, caza, etc.), y parece producirse en forma totalmente

129 El hecho de que el impulso afectivo sea considerado exclusivamente para el problema del alma de las plantas —pero que de ninguna manera sea considerada la posibilidad de la existencia de una "sensación" o de la conciencia, como pensó, por ejemplo, Fechner—, todo eso será detallado en otro lugar. Yennings establece, en sus célebres trabajos sobre la vida anímica de las formas animales inferiores, un hecho importante obtenido en la investigación del movimiento del paramecio. Dice que aquello que, introspectivamente, sólo puede compararse con la atención, el interés o el temor, constituye genéticamente la unidad psíquica más "elemental".

independiente de la vida instintiva. El hecho de que esto sólo pueda suceder por una excepcional *constancia* temporal, y en los casos de equilibrio en el status instintivo-motriz del organismo respectivo (de modo tal que en relación con el individuo de una especie, se ha confundido la constancia de una condición con su no-existencia), todo ello parece estar muy lejos de la mirada ingenua relativa a las cosas. Tanto más, cuando el concepto de atención se forma a partir de aquella consideración arbitraria y "secundaria" de la atención, y se desconoce el abismo que la diferencia de la atención instintiva [130]. Si por último se considera la atención instintiva como un fenómeno de ejercicio y de hábito de la atención involuntaria del espíritu, es decir, que de hecho *sucede* casi siempre en el tiempo a la percepción y ya *presupone* un fenómeno, entonces se está alejado de los senderos que pueden conducirnos en este caso a la verdad. Por ejemplo: la división fundamentalmente errónea entre el dominio de una percepción y de una apercepción de la conciencia, la idea de una mensurabilidad de este dominio (W. Wundt) ha surgido de esta manera. En la admisión de las percepciones puras existe además un error específico: se trata del error de una investigación *sólo* microscópica de las cuestiones anímicas y el abandono paralelo de la investigación macroscópica. Precisamente la condicionabilidad motriz intuitiva de la percepción y todas sus funciones parciales es muy difícil de reconocer en una investigación microscópica del proceso. Porque aquélla siempre tratará de observar: *cómo* se percibe, *cuándo* se percibe, pero nunca se dedica a señalar *qué* se percibe. Además, la mayoría de las veces la investigación se realiza bajo condiciones artificiales, mediante las que se *crean* las "tareas" especiales y las orientaciones de la forma instintiva, incluso sin el respaldo del director de la investigación, que luego son admitidas erróneamente como existentes de manera constante *fuera* del laboratorio. Pero así como un ser viviente no "siente" como procesos de su medio todo aquello que, con respecto al "estímulo", es

130 Ver al respecto W. James, que en su "psicología" habla con razón de la "miseria de la atención arbitraria".

suficientemente amplio para los umbrales absolutos (en un estado completamente normal del sistema nervioso), sino más bien sólo una *fracción mínima* de ese todo, así tampoco percibe todo aquello de lo que podría percibir de acuerdo a las condiciones externas y fuera del impulso de la percepción. Ello significa que no todo lo que, de acuerdo con su intensidad intrínseca, podría ser "sentido, lo es realmente, sino que el ser viviente efectúa una "selección" previa infraconsciente.

Todo ser viviente efectúa entonces una *selección* especial que depende de casi todos los factores instintivo-motrices que corresponden a los grupos de conceptos más diversos relativos a la esencia, en los que pueden ser iniciados y ordenados (especie, manada, función en la manada, conjunto, en los hombres, "raza", "oficio", "clase", etc.). Pero precisamente *estas* diferencias se sustraen tanto a la investigación microscópica como a la artificial, y se solucionan solamente en la investigación *comparada* de estos grupos. Además, no pueden tenerse en cuenta en la consideración teorética del desarrollo (por ejemplo, la percepción del primitivo y del civilizado, del niño y del adulto, de este último y del anciano). De estas reflexiones surge que la vida instintiva, y más aún la vida instintiva involuntaria y arraigada, *no sujeta* al principio de la experiencia, de la ejercitación, *no es* entonces tan influible, en forma inmediata y artificial, como las representaciones. Por otra parte, está influido ya en un sentido automático, a través de nuestra atención sobre el objeto, que no es deseado desde el punto de vista del conocimiento y que es muy difícil de suprimir.

Es cierto que a primera vista parece poco probable que exista una multiplicidad tan rica y diferenciada de impulsos instintivos *distintos,* y de actitudes correspondientes del organismo, como existen casos distintos de percepción. ¿Miles de cosas que percibimos no nos resultan acaso totalmente "indiferentes", sin influencia apreciable sobre nuestra conducta motriz y su variación?

Este argumento debe considerarse más detenidamente.

Se le opone una cuestión de naturaleza teorética estricta y fi-

losófica. *Nosotros* opinamos: si el *contenido* de la percepción no es considerado un aspecto y un contenido parcial de la misma "imagen" trascendente de la conciencia humana, por lo tanto, primariamente determinado en su consistencia de *imagen,* si por el contrario se presupone más bien que este contenido *mismo* (y no *sólo* la función del percibir y la elección especial de este contenido a partir de muchos otros contenidos posibles, que son igualmente contenidos parciales de la imagen) esté determinado unívocamente en forma directa en la región de la corteza cerebral y en sus procesos determinantes (procesos que son sólo determinados causalmente, a través de los estímulos físicos y no de otra manera), *entonces sí es contradictorio* admitir tantos impulsos instintivos e impulsos motrices como existen *contenidos* en la percepción. Naturalmente, es imposible admitir tantos diversos impulsos instintivos motrices como cuerpos perceptibles existan en la naturaleza. Pero si se evita este error, que presupone una producción de formas y cualidades a través del organismo, se llega a la conclusión de que ningún contenido particular de la percepción puede ser condicionado por localización en cada caso de *otra manera* que en el campo correspondiente a la corteza cerebral, de modo tal que ésta *es el campo fisiológico-funcional de las funciones.* Éstas a su vez sólo pueden tener una relación de dependencia unívoca con la *función* psíquica de la percepción (y de sus funciones parciales). Entonces pierde consistencia aquella objeción general contra la tesis de que toda percepción está condicionada necesariamente en forma absoluta por un factor impulsivo-motriz. Puedo percibir un gato o un árbol —pero el mero *cómo* de la percepción, su automatismo psicológico y fisiológico es, por cierto, rigurosamente el mismo. *No existe* diferencia alguna en este aspecto. Lo que puedo percibir, es decir, el conjunto objetivo de posibilidades de la percepción, sólo es determinado por la "imagen"— ello incluye las particularidades de gato y de árbol. Pero aquello que *también se realiza* en el continuo transcurso del automatismo de la percepción (sobre la base de la organización específica de los sentidos) a partir de esta amplitud objetiva de

las posibilidades del aspecto, eso está determinado (con excepción, en este caso, de los actos espirituales que actúan y que *pueden edificarse* sobre las funciones del alma vital del hombre) tanto negativa como positivamente, en la conducta motriz instintiva que el estímulo origina en la unidad estructural indivisible del transcurso temporal de la función fisiológica senso-motriz, junto con los procesos centrífugos. Considerando este punto de vista fundamental, nada es por principio oscuro y confuso. La confusión se presenta allí donde se considera a la percepción determinada unívocamente a través de procesos de raciocinio, y se inventan fábulas mitológicas de los procesos nerviosos (o de las producciones del alma), que deben producir el contenido de la percepción como "imagen inmaterial". Esto es totalmente *absurdo,* porque la causalidad es posible sólo entre hechos reales, no entre hechos reales e ideales. La imagen inmaterial tendría que estar en una relación causal absolutamente indefinible ("realismo crítico") con un cuerpo totalmente desprovisto de forma y cualidad. Pero sería un prejuicio de ninguna manera fundable pensar, cuando se suprime este error, *en que no pueden* darse tantas combinaciones diversas de las corrientes instintivo-motrices de la función, como existen y pueden darse funciones fisiológicas centrípeto-sensoriales de diverso tipo (y entre ellas funciones psíquicas parciales vinculadas unívocamente). Porque deben necesariamente, tenerse en cuenta los hechos señalados por la construcción y la significación fisiológica hasta ahora cognoscible de las partes del sistema nervioso. ¿Acaso la acción, el proceso activo mínimo en que la actual fisiología del trabajo (altamente desarrollada) descompone cada tarea [131], resulta menos complicada y menos sujeta a perturbaciones en los distintos niveles del sistema nervioso que la percepción? ¿Y psicológicamente? ¿En qué se basa el derecho de pensar, tratándose de los "impulsos instintivos", que esta expresión sólo se refiere al choque radical unitario del hambre, de la sed, del

[131] Una rápida y muy acertada visión panorámica relativa a la "fisiología del trabajo" aparece en el así titulado informe de W. R. Hess, en *Die Naturwissenschaften,* año XII, cuaderno 47.

deseo sexual, y no a sus ramificaciones o diferenciaciones, que incluyen las inclinaciones, necesidades, actitudes? La vida instintiva más desarrollada extiende sus ramificaciones más extremas de un modo oscilante (en forma de "oscilaciones" del impulso pasivo o instintivo de la atención) hacia la conciencia, estableciendo un ramaje *de gran riqueza propia.* Si hablamos de percepción "indiferente" o no buscada, o de una percepción puramente "pasiva", entonces esto sucede o por autoengaño o por inexactitudes del lenguaje. Estas palabras aluden la mayoría de las veces sólo al hecho de que no prestamos ninguna atención espontánea y ningún interés espiritual a lo percibido. También puede significar que una mayoría de impulsos instintivos, que como los instintos que corresponden a ellos son siempre antagónicos (para los sentimientos que los acompañan son ambivalentes) *mantienen el equilibrio,* y de esta manera surge el estado *positivo* de "indiferencia". En realidad, sólo existen matices de la "pasión" de la percepción, como observó P. Schilder oportunamente en forma breve y concisa. Aunque se está dispuesto a pensar que el impulso instintivo se relaciona en mayor medida con las sensaciones de los sentidos inferiores, que con las de los superiores, se comete un grave error. Lo único probablemente exacto es que los instintos del crecimiento y conservación de la especie poseen, con las sensaciones orgánicas y el sentir de los llamados sentidos inferiores, una vinculación más duradera que la de los instintos que sirven a la conducta individual y colectiva, como son los instintos de nutrición y dominio. Schilder [132] observa con razón: "En el ver y el oír existe asimismo una dedicación instintiva. Un objeto ubicado en el campo visual lateral despierta la necesidad instintiva de dirigirse a él. Expresado de otra manera, despierta el instinto de «mirarlo»." E. Jaensch [133] ha señalado cuán profundamente diferente es aquella restricción histérica del campo visual de esta otra restricción mucho más *débil* basada en los elementos sensibles de la retina, en la que las condiciones más sencillas de orientación están

[132] Ver la obra citada, pág. 141

[133] Ver la obra citada.

profundamente perjudicadas. Ello se verifica incluso con la restricción más potente del campo parcial (por lo tanto también a través de un gran número de movimientos de los ojos, que compensan este defecto, y que se verifica en la restricción histérica), donde conserva todavía ese impulso instintivo. Jaensch ha señalado además lo fundamental del papel que corresponde a los cambios de la atención involuntaria, tratándose de la independencia del contenido óptico del valor espacial posicional, de modo que durante los movimientos de los ojos, los objetos permanecen en reposo en sus "lugares" y el sistema intuitivo óptico de los lugares se separa de sus contenidos. La diferenciación propia de toda percepción de "figura" y "fondo", que atraviesa las modalidades de los sentidos, y constituye uno de los *puntos de partida más seguros* para el devenir de una intuición subjetiva espacial, me parece que ha de tener su raíz última igualmente en la acentuación de ambas componentes, a través de la atención instintiva (como condición de las vivencias mismas) [134]. Ello no obstante las reflexiones de Rubin [135]. La vivencia cinestésica que involucra *todas* las modalidades sensoriales *no produce* una "correlación" posterior del espacio táctil y visual con el esquema espacial del propio cuerpo y del mundo circundante, cuya presencia vaga se realiza también sin vista y sin tacto. Se trata en este caso de la *"raíz"* común de la intuición espacial en general, como ya lo reconocieron correctamente E. v. Hartmann y Bergson [136].

Pero para nuestro objeto es mucho más claro el lenguaje de los hechos de la *fisiología* y de la *psicología* comparadas. Todo ser

[134] Nuestra tarea aquí no puede ser la de introducir la multitud de fenómenos individuales normales y patológicos, que resultan comprensibles a través de la ley de la condicionabilidad instintivo-motriz de la percepción. Para ello, ver H. Bergson: *Matière et mémoire,* (hay traducción al castellano con el título *Materia y Memoria,* La Plata, 1943). Pueden verse también los trabajos de P. Schilder (igualmente su instructivo trabajo sobre las "Hypnose"), de Pick, de E. Jaensch.

[135] Ver la obra citada.

[136] Referente a esta cuestión, ver los trabajos de D. Katz resumidos en su *Aufbau der Tastwelt,* editado por Ambrose Barth, Leipzig, 1925.

capaz de sentir cuenta sólo con aquellas cualidades y contenidos de la sensación posible que pueden poseer *funciones simbólicas* para los objetos del mundo circundante, que son útiles y perjudiciales para él y para su conducta instintivo-motriz [137].

Todas las cualidades están dadas *en principio* como *cualidades valorativas*, es decir, están dadas como medio de atracción y de repulsión. Sólo posteriormente se desarrollan como símbolos e indicios fijos para la consistencia de determinados objetos, que se encuentran en la dirección valorativa del impulso y sus antagonistas. Y sólo en tercer término se transforman, como cualidades, en *objeto* de la conciencia [138], pero *sin* esta función de símbolo. El modo según el cual también en el reino animal los "amantes" y los "precursores" se adelantan a los "conocedores", fue señalado por Frisch, que sostuvo que entre las abejas existen las "exploradoras" y las "recolectoras". Para las primeras, los colores y los perfumes de las flores son los "medios de atracción", para las segundas, estos mismos constituyen "indicios". He señalado igualmente en múltiples oportunidades [139] en qué medida las cualidades sensoriales de valor y su

137 Eso mismo ya he señalado en mi *Ética*: El principio citado está totalmente probado, además, por los trabajos de Edinger, por el análisis de los mundos de atención de los animales que hizo Uexküll, por trabajos de A. Pütter y otros. Un hermoso trabajo, aparecido hace poco, es el de K. von Frisch referente a la sensibilidad cromática de las abejas. Confirmado de esta manera a través de múltiples investigaciones, resiste cualquier análisis crítico.

138 Ver también el trabajo de E. Hering: *Ueber den Lichtsinn* (en especial la "introducción").

139 E. Jaensch señaló lo mismo hace poco con respecto a las formas primitivas de los conceptos, sobre las que nosotros hablaremos más adelante. Ver también el concepto Schilderiano de "Sphärenbewusstsein" ("conciencia de esfera").

Es ésta una unidad vaga de objetos en sí reemplazables recíprocamente en lo que se refiere a la significación *afectiva* que tiene para la persona. Esta unidad sigue *permaneciendo* también en la conciencia cuando se produce la *eliminación* del nivel lógico durante la esquizofrenia. También determina la singularidad de los símbolos imaginativos, que son precisamente los representantes conscientes de la esfera activa de la conciencia (*Medizinische Psychologie;* Psicología médica).

poder (que afectan directamente a la vida instintiva), *preceden* a las cualidades de la imagen. De la misma manera, entre las cualidades de valor, lo *biológicamente* útil y perjudicial *precede* a lo *espiritual* (por ejemplo: "llamatividad" frente a "belleza"), cosa que corresponde tanto a las sensaciones sensoriales como a las de los sentimientos.

Los elementos de verdad de la teoría pragmatista de la percepción se confirman finalmente en este sentido, a través de los procesos probables objetivos de la *ontogenia* y de la *filogenia*, que existen entre las neuronas aferentes, las eferentes y el órgano efectorio como los elementos más simples del sistema nervioso. Según los célebres trabajos de Sherrington, en primer lugar se constituye la neurona aferente, sólo entonces la eferente, y en tercer término debe añadirse en el proceso morfogenético el órgano efectorio. Frente a estos hechos, T. Graham Brown ha tratado de mostrar, después de una profunda crítica de los planteamientos de Sherrington, que la verdadera génesis morfológica transcurre de otra manera. Sostiene que el mecanismo nervioso más simple sólo está compuesto por la neurona eferente y el órgano efectorio, y que el estímulo efectivo ha sido originariamente un estímulo equivalente al estímulo sanguíneo en la respiración. Por lo tanto, es un estímulo vegetativo [140]. En primer término se han diferenciado morfológicamente, por lo tanto, el órgano central de la formación del estímulo, que responde también a estímulos internos (como la falta de alimentación, impulsos instintivos y necesidades de todo tipo), y el órgano locomotor. Sólo cuando el avance de la organización separa uno de otro el centro eferente y el mundo exterior, se añadiría una neurona aferente (como punto de partida de *todos* los órganos exteriores de los sentidos). Por lo tanto, la *primera* tarea de la función vital estructurante ha sido contrarrestar rápida y fecundamente, a través de una reacción *motriz*, el *estado modificado* del organismo mismo, pero *no* construir órganos para una excitabilidad sensorial

[140] Ver Ehrenberg: *Theoretische Biologie*, página 299.

múltiple a través de los objetos del mundo circundante. A esto corresponde el hecho de que los estratos más inferiores en el sistema nervioso central, incluso de los animales superiores, son estratos que responden al estímulo "sanguíneo", por ejemplo, el centro de la respiración, que permanece también en actividad bajo la influencia de la anestesia y cuando falta el elemento eferente del arco reflejo (vagus). Los órganos sensoriales atribuidos al mundo exterior, ya han sido formados entonces *bajo la determinación de un sistema interno del estímulo* (que se presenta psíquicamente como sistema instintivo en determinada estructura) y con ayuda del sistema motriz dirigido hacia afuera. Su finalidad es vigilar y contribuir al acto de los movimientos activos del organismo.

Por consiguiente, la teoría motriz dinámica de la percepción se apoya radicalmente en el hecho de que (según Pütter) el desarrollo del aparato óptico, en la serie de las especies, sigue exactamente el tipo y la medida de la *movilidad* del organismo. En todos los casos donde la *aplicabilidad* de una cualidad y modalidad no existen a través del *movimiento* del organismo —de acuerdo con la medida de su inteligibilidad interior y de los estímulos instintivos— no parece haberse formado tampoco una función y un órgano para la cualidad correspondiente. Es así como —según Edinger— la lagartija no oye un tiro de pistola y en consecuencia no modifica su conducta, habitualmente apacible. En cambio, gira la cabeza y huye ante el ruido más ínfimo. De la misma manera las abejas —de acuerdo con los excelentes experimentos de Frisch— poseen un sentido altamente desarrollado para los colores abigarrados, incluso para la cualidad ultravioleta (que falta en el hombre). Sin embargo, no tienen ninguna sensación relativa al rojo escarlata. Este hecho se pone de manifiesto porque entre las flores que ellas visitan en busca del néctar, y que al mismo tiempo fecundan, existen algunas que emiten radiación ultravioleta, pero ninguna que emite radiación rojo escarlata.

Por lo tanto, rige la siguiente ley: *Un organismo tiene sólo aquellas cualidades sensoriales como alfabeto de su posible imagen del mundo, que pueden ser un signo de atracción y de atención*

frente a los objetos que son significativos para su conducta instintivo-motriz. Más aún, la sensación aparece así, en último término, sólo como un medio para proporcionar los *índices de las resistencias* presentes o esperadas, que se oponen a los movimientos *activos* del organismo. Estos índices sirven entonces para controlar y atender los actos de movimiento, e incluso para dosificar conscientemente la inervación del movimiento, *antes* de su éxito o fracaso.

Por lo tanto, lo que nosotros hemos encontrado ya con respecto a la interpretación del punto de vista mecanicista de la naturaleza se justifica totalmente a través de la teoría de la percepción. Por otra parte, lo que hemos de afirmar aún sobre la existencia de la realidad, es preparado a través de éstas nuestras últimas consideraciones.

Pero permanece sin explicación un último punto muy difícil: se refiere a la *relación* entre *percepción* o *sensación* y aquella actividad de la psiquis vital que llamamos *fantasía.* Pues también en esta cuestión —que por cierto no puede ser tratada aquí en extenso— los hechos parecen obligarnos a un alejamiento muy considerable de las intuiciones sensualistas y empiristas, tan poderosamente extendidas en este ámbito.

En la actualidad domina este ámbito en forma considerable una teoría, de acuerdo con la cual todas las imágenes de la fantasía surgen de la reproducción de percepciones originariamente condicionadas por el estímulo y proporcionales al mismo. Ello sucedería porque partes o fragmentos de tales contenidos perceptivos o de sus residuos de memoria, bajo las influencias especialmente diversas de tipo instintivo o emocional, ya sea a través de la asimilación, ya sea de acuerdo con las reglas de la asociación, formarían un vínculo con un todo, al que no corresponde una realidad. El hecho de que junto, e independientemente de esta fantasía *reproductiva* indudablemente existente, puede darse una fantasía originariamente *productiva,* es una cuestión que comúnmente es negada a priori. Todo ello por cierto no a causa de los hechos, sino a causa de una teoría de la génesis de nuestro mundo de la repre-

sentación, según la cual las cosas "no pueden ser de otra manera".

Sea como sea la interpretación posterior que se dé a esta concepción de las cosas, debemos tener en cuenta varios hechos para determinar sus resultados. Porque puede suponerse la existencia de residuos fisiológicos, o la existencia de éstos más otros psíquicos. Esto fue lo que hizo Benecke, y últimamente Erich Becher en su teoría psiquista de la memoria. Porque la totalidad de los hechos emanados de la vida anímica de los niños, de la de los primitivos y de la de los hombres más antiguos que conocemos, y además los resultados observados de la disminución de las funciones anímicas superiores originadas en una enfermedad del sistema nervioso (en especial la esquizofrenia), *conducen a una conclusión totalmente opuesta* a aquella que proporciona la teoría empírico-sensualista de la fantasía. Ello sucede al menos a primera vista. Esta teoría señala de la manera más manifiesta precisamente como *etapas primitivas* del desarrollo anímico, lo que es un producto muy tardío de éste, a saber: ¡La sensación y percepción, proporcionales al estímulo! Ello sucede aunque se deje a un lado todas las cuestiones más profundas y todas las diferencias más finas. La teoría lleva además a esperar que las imágenes de la fantasía, que surgen justamente con la experiencia y el desarrollo creciente, se mezclen más y más en la percepción y en el recuerdo, y nos aparten cada vez más de la percepción y el recuerdo claro, no distorsionado, desprovisto de "fantasía". Pero el hecho importante es que todo el desarrollo psíquico e histórico del hombre es un *tremendo proceso de desengaño,* un proceso al mismo tiempo de *desilusión* ante las imágenes primarias de la fantasía, planteada en relación con lo real. Además, es un *abandono resignado y creciente de proyectos* originales de la voluntad, relegados ahora a la esfera del mero *deseo,* todo ello resulta totalmente incomprensible frente a esta teoría. La teoría empirista de la voluntad también resultó ser totalmente errónea en lo que respecta a los problemas del desarrollo de la voluntad, lo que ha sido reconocido por Chr. Sigwart y W. Wundt. Este último le dio el nombre de "teoría heterogenética". Pero de ninguna manera los proyectos ori-

ginales de la voluntad surgen de experiencias previas, obtenidas de los éxitos y fracasos contingentes de los movimientos de carácter reflejo. Más bien, existe en todas las especies de seres vivientes un sistema innato de impulsos e instintos antagónicos, que se ordenan de acuerdo con la intensidad y urgencia de las necesidades a satisfacer, y ante todo, de acuerdo con las *direcciones* dinámicas primitivas. Estas direcciones responden a esferas determinadas del valor y a las corrientes respectivas del sentimiento, que permanecen originalmente activos, de acuerdo con las metas y en relación con la totalidad, aunque cambien rítmicamente según necesidades más o menos intensas. Desde el punto de vista genético, son tanto *el punto de partida* de las acciones selectivas y voluntarias, como de los llamados reflejos. Sólo si se admite el hecho de que los instintos producen *ellos mismos* las imágenes correspondientes de sus representaciones, se puede también comprender los mundos de la fantasía de toda la vida anímica primitiva, infantil y enferma (patológica). Pero ninguna comprensión se logrará si se los piensa como compuestos a partir de fragmentos de percepciones. Si se considera en relación con estas *imágenes originales de la fantasía instintiva e impulsiva* a toda la representación, percepción y sensación condicionadas por estímulos, entonces la última no se encuentra seguramente con respecto a la primera en la relación de un "material" previamente dado, a partir del cual serían construidas aquellas formas. Por el contrario, se halla en una relación de *limitación y corrección* crecientes. Es decir: las formas de la fantasía que no han sido reconocidas en cada caso como tales en las primeras etapas del desarrollo anímico, serían sólo reconocidas como tales en la medida en que nuestra *conducta* frente a sus objetos y a nuestros movimientos hacia ellos, no resulte *defraudada debido a fracasos continuos.* Puesto que el carácter fenomenológico de la percepción es rigurosamente idéntico con los contenidos total o parcialmente determinados de imágenes de nuestro sistema nervioso (verdaderas alucinaciones, ilusiones, fantasmas y otros productos del sueño, la conducta objetiva sugerida positiva o negativamente en las hipno-

sis). Lo que legitima *subjetivamente* a la percepción es precisamente sólo el éxito *de nuestra conducta práctica* frente a sus objetos, y por cierto más que nada *el éxito que se repite legalmente*. Porque desde el punto de vista objetivo, define la condicionalidad del estímulo en el sentido de la proporcionalidad aproximada.

Si admitimos esta hipótesis aún tan poco elaborada —dejando de lado muchas objeciones—, se debe plantear al mismo tiempo una cuestión fundamental, que se presenta necesariamente cuando se recuerdan los resultados que hemos logrado en capítulos anteriores. En primer término debemos recordar el hecho de que jamás el contenido intuitivo de la percepción se reduce a complejos de sensación. En segundo término, un contenido idéntico parcial de una imagen que, como todo, es trascendente a la conciencia y al saber, pero como "imagen" siempre supuesto en la percepción, es lo que constituye el *objeto* de la percepción. ¿No sería entonces lo más probable que el aspecto idéntico parcial, en el que se corresponden el contenido de la percepción y la imagen (considerado desde el punto de vista del sujeto), sea siempre un contenido de la fantasía? ¿No sería entonces aquella parte de las formas indiferentes de la *fantasía espontánea, instintiva e impulsiva* —originalmente en relación con la significación de la realidad y referidas a la realidad—, que se *comprueban* y *afirman* precisamente en las experiencias prácticas de éxito y fracaso de nuestra conducta y de nuestros movimientos? La psicología nos enseña (incluso en la medida en que está orientada sensualísticamente) a través de una multitud de investigaciones, entre las que se distinguen los trabajos sobre la psicología de la lectura, que una gran parte de los contenidos de nuestra percepción se deben a la fantasía, sin que en la forma más remota tengamos *conciencia* de ellos en su carácter de "contenidos de la fantasía" (por ejemplo: exclusión de la mancha ciega a través de la fantasía, que reconstruye el campo óptico y táctil permanente mediante sensaciones discretas, etc). Pero si consideramos la rigurosa separación entre sensación y contenido de la percepción, citada más arriba, y si aseguramos consecuentemente que la sensa-

ción sólo se produce allí donde nuestra intención de movimiento y el impulso correspondiente tropieza con una *resistencia,* si decimos también que la sensación no puede nunca representar o "significar" lo objetivo, sino que de hecho sólo es un estado orgánico que controla nuestra acción —entonces me parece bien justificada la hipótesis de que el *contenido* de la percepción, como tal, *es contenido total e indivisible* de la fantasía, precisamente en el sentido ya "comprobado" más arriba. Además, se encuentra siempre en una correlación axiomática con las sensaciones conscientes e inconscientes de los órganos de los sentidos. Más aún, *debe estarlo,* puesto que *estos mismos* rasgos del instinto y del impulso motriz, en los que se confirma un contenido de la fantasía como "percepción", condicionan también las sensaciones simultáneas, que se producen originalmente a través de los estímulos. La relación legal estricta entre percepción y sensación no está menos comprobada en esta hipótesis que en la sensualista. La presuposición de esta ley hace, sin embargo, mucho más fácilmente comprensibles una serie de hechos. Estos hechos son: la *unidad funcional* de la percepción, *a pesar de los muchos* órganos sensoriales y funciones implicados. Además, las citadas reglas de la preexistencia, que están establecidas con seguridad y que son totalmente paradójicas bajo el presupuesto sensualista. La cooperación unificada de las funciones de los sentidos de modalidad más diversa, en las *verdaderas* alucinaciones. El hecho de la percepción sugerida en la hipnosis. Muchos otros hechos del mismo tipo pueden agregarse a los enunciados.

Pero me parece también desde el punto de vista *fisiológico* que esta concepción de la actividad de la fantasía no sería entonces el resultado genético *tardío* de procesos de la sensación, de la reproducción y de la asimilación, sino más bien la actividad más originaria y espontánea de la percepción del alma vital, la actividad "primitiva" por excelencia, conservada sin pausa por el instinto. Sería entonces una actividad que es *limitada y obstaculizada* antes que favorecida a través de la reproducción y sensación, y que sería en todo momento *constituida* a través de lo sugerido por un gran

número de hechos nuevos descubiertos, en unión con los hechos psíquicos del desarrollo que hemos comentado. Si a los diversos segmentos del sistema nervioso que debe recorrer el proceso fisiológico paralelo de cada vivencia simple, para llegar a ser gradualmente lo que nosotros encontramos preparado en la conciencia normal, *corresponde* en el desarrollo de la especie aquella significación *cronógena* que señaló en ellos Monakow, entonces sería de esperar que la percepción sensorial fuera el *resultado* de activaciones e inhibiciones que ejercen las funciones superiores localizadas de la corteza cerebral sobre la actividad de los centros más inferiores. Ello sucedería precisamente de acuerdo con nuestra hipótesis. Por otra parte, aquel hecho relativo al proceso fisiológico paralelo puede aislarse hasta cierto punto en la disminución patológica de las vivencias. La teoría sensualista y empirista de la fantasía debería dar como resultado lo contrario. Según ella, debería suceder justamente que los centros inferiores de la corteza cerebral posean correlatos psíquicos relativos a los procesos que se realizan aquí, que hasta cierto punto se asemejan a la sensación proporcional al estímulo. De acuerdo con la antigua representación de las "fibras asociativas", a las funciones más elevadas de la corteza corresponderían entonces papeles opuestos, para transformar las sensaciones puntuales construidas en los centros más inferiores en formas *cada vez más articuladas* de la percepción, de la representación, incluso del pensamiento. También la actividad de la fantasía —que según la teoría sensualista de la fantasía presupone incluso la sensación, la reproducción, la asociación, la asimilación como su principio de desarrollo—, y un amplio trabajo de las mismas, debe, de acuerdo con esta concepción fundamental, pertenecer a la función de la corteza cerebral. Los hechos de la actividad *creciente* de la fantasía durante el sueño, lo mismo que los hechos de la fantasía en el ensueño, además de la preponderancia que logra la actividad espontánea de la fantasía en tantas enfermedades psíquicas; su poderosa incitación a través de supresiones *sin duda parciales* de la actividad inhibitoria de los centros superiores, en estados de hipnosis y sonambulismo;

además, esa misma supresión parcial de inhibiciones a través de los estupefacientes de todo tipo (alcohol, marihuana, opio, etc.), revela la tendencia a la realización del objeto, que de acuerdo con el punto de vista correcto de J. G. Lipps corresponde a cada percepción cargada de instinto (no a aquélla producida arbitrariamente, como admite erróneamente Boudouin); revela el tan amplio influjo de las actividades de las glándulas y de otros procesos fisiológicos vegetativos (digestión, también según Resch el comienzo del movimiento en el transcurso de la fantasía, los procesos sexuales) a través de los procesos de la representación, por cierto, en la medida en que *no son* provocados arbitraria, sino automáticamente mediante el impulso instintivo en el ser consciente. *Todos estos hechos en común* señalan exactamente lo contrario de lo que habría que esperar aquí de la teoría sensualista. Ellos ponen de manifiesto que la actividad de la fantasía, en oposición a la sensación, percepción, recuerdos conscientes, está ligada a segmentos relativamente *inferiores* del sistema nervioso. Señalan además —si se les permite actuar sobre uno, lo que no sucede en este caso—, que los centros superiores de la corteza y los procesos que les pertenecen (sea cual sea la representación que se tenga de ellos) significan para la fantasía *más aislamiento, más inhibición y más selección* en la aplicación a *tareas exteriores*, además *alejamiento* de la conciencia, todo ello en lugar de condiciones positivas para su origen. También los aspectos más seguros de las investigaciones psicoanalíticas exigen el *reconocimiento* de una fantasía efectiva del instinto y del impulso, espontánea, permanente, vigilante, y subconsciente, que generalmente se manifiesta en muy pocos aspectos y sólo a través de la "supervisión vigilante" o en símbolos. Llega a la conciencia *en la misma medida* en que llega a ella el instinto y el impulso.

Un hecho no siempre valorado en su justa magnitud nos señala cuán profundamente está ligada a la vida instintiva la actividad de la fantasía. Se trata del hecho de que la *indiferencia del valor* de la fantasía, referido a los valores objetivos espirituales que corresponden *simultáneamente* al instinto y a la fantasía, es casi

total. En este sentido, Kant ya llamó a la fantasía "imaginación", una facultad "ciega" del alma. Así como desde el punto de vista ético el instinto no es ni bueno ni malo, sino caprichoso y demoníaco, y por lo tanto *indiferente* con respecto a los valores éticos, la fantasía es exactamente tan indiferente con respecto a lo verdadero-falso, lo propiamente real o irreal. Esto último debe señalarse expresamente, ya que una tendencia errónea del empleo común de la palabra tiende a *equiparar* las formas de la fantasía y de la percepción *no adecuadas a la realidad.* Lo fantaseado sería entonces *algo no verdadero,* que se opone a la realidad, sería ilusión, etc. Que esto ni es ni puede ser así, lo demuestra ya el hecho de que la fantasía, como *actividad dirigida espiritualmente,* juega en todas las realizaciones de los valores objetivos espirituales de las cosas el mayor papel imaginable. Ella reside en la investigación matemática y en la científico-natural e histórico-espiritual: se hace presente, en su calidad de fantasía creadora, y combinatoria, en el descubridor, en el técnico, en el hombre de estado, en el militar, y juega allí un papel verdaderamente *cuantitativo,* que de ninguna manera es inferior al que juega en la vida psíquica del paralítico y del esquizofrénico. De la misma manera que un hombre sin una vida instintiva diferenciada y poderosa continúa siendo de escaso valor en el sentido existencial, aunque preste oídos a *todas* las exigencias éticas, un conocer y un investigar continúa siendo de "escaso valor" sin la actividad poderosa de la fantasía, aunque cumpla todas las leyes lógicas. Instinto, fantasía, ambos son precisamente aquella *fertilidad del alma vital,* sin la que "el espíritu", en cada caso sólo *negativo,* delimitante, inhibidor, liberador (como pensar, querer, preferir), no poseería *base* alguna para su efectividad. Puede demostrarse incluso con facilidad que allí donde no podemos captar lo real a través de la percepción sensorial (a causa de sus límites), e igualmente *necesitamos* una imagen *intuitiva* total de la *realidad,* estamos obligados a recurrir precisamente a la fantasía. Quien reconstruye especies desaparecidas de plantas y animales a partir de los fósiles, aplicando las leyes de su estructura, quien desea conformar

una imagen de la superficie de Marte, de la Luna, etc., o conocer el interior de la Tierra, ha de emplear precisamente la fantasía. Para la metafísica, que incluso es definida por el hecho de que tiene que ver con objetos reales en sí, que no actúan *ni directa ni indirectamente* sobre nuestra sensibilidad empírica, la fantasía es eo ipso la *única facultad intuitiva de conocimiento*. Es éste un hecho cuya aceptación no significa en absoluto la menor objeción frente a la posible adecuación *real* del conocimiento metafísico. El *valor* de realización de la fantasía de cualquier tipo se mide exclusivamente por el hecho de si ésta (que es siempre el efecto primitivo de los instintos y de los impulsos instintivos) se halla bajo un *control correcto*, es decir, bajo la dirección y conducción de los actos del *espíritu* de todo tipo. Ello constituye la diferencia de la imagen de la fantasía de los enajenados mentales, en relación con la de los genios de todo tipo.

Por lo tanto, la "fantasía" en la vigilia del hombre altamente civilizado y en la edad madura, no es para nosotros entonces genéticamente una reconstitución altamente compleja a partir de la percepción, la reproducción, la asimilación, etc. Por el contrario, es para nosotros la *actividad residual* de la actividad percipiente del alma vital, que no se halla incorporada en cada caso a las *tareas* útiles y a otras tareas de la vida consciente, dirigidas y especificadas para las obras que surgen del trabajo de todo tipo en el mundo real. Es el *permanente excedente* de la vida que percibe, *aún indiferenciada en el recuerdo y en la percepción* y que tiende a materializarse más allá de su empleo actual para dirigirse a las tareas de la realidad. La fantasía *es la forma primitiva de la vida misma que percibe*. Por lo tanto, no es una reconstrucción posterior, es la parte no específica, plástica, no utilizada, de la energía *vital* anímica, es *"la fantasía impulsiva"* misma [141].

De este modo, a los conceptos de la filosofía especulativa y romántica de la capacidad "creadora" y "productiva" de la imagina-

141 Ver al respecto la obra de Johannes Müller: *Ueber die phantastischen Gesichtserscheinungen*, 1826.

ción (Kant, Fichte, Schelling, Carus, etc.) corresponde una amplia justificación. Sólo de esta manera podemos comprender los siguientes hechos:

1º — Que la reproducción *pura* no existe: cada representación es una construcción *nueva*, aún la representación del recuerdo más manifiesta, más clara y objetivamente fiel.

2º — Que el desarrollo y la experiencia siguen una dirección tal que la cantidad de integrantes productivos de la fantasía *disminuye* paulatinamente en las imágenes del recuerdo (precisamente lo que constituye en ellos la "falsedad" desde el punto de vista del valor de su conocimiento). Ello significa que se *elimina* paulatinamente aquello que fue real en el recuerdo y ha sido reconocido como "mero producto" de la fantasía. De esta manera incluso en la vida de la comunidad, la ciencia crítica histórica ocupa el lugar del *mito,* de la leyenda, de la tradición fantasiosa, y *separa* específicamente lo real de lo irreal.

Nuestra concepción de la existencia de una fantasía primitiva del instinto, que se diferencia de la fantasía reproductiva que ya trabaja con elementos de la percepción y de la reproducción, nos parece también que es apoyada considerablemente por una reciente concepción de la psicología. Ésta afirma que la *percepción* y *representación* se diferencian una de otra en el transcurso del desarrollo psíquico. Ya que, desde el primer momento, el organismo psicofísico *tiende a producir* tanto imágenes de la fantasía (a través de su instinto y conforme a su estructura instintiva), y de igual modo desde el primer momento de su existencia *se halla bajo la acción* de los estímulos del mundo circundante, que aquella fantasía de los instintos trata de asemejar a las *imágenes* del mundo exterior a través del impulso del movimiento que ellos establecen, de todo ello surge un hecho notable. Este hecho es la convicción de que los "complejos intuitivos" que surgen de ambas tendencias *antagónicas* no portan *ni* los rasgos típicos de la representación, *ni* aquellos de la percepción de un estado avanzado de desarrollo. Las investiga-

ciones de C. Stumpf [142] nos han obligado a abandonar las antiguas suposiciones de Meynert, Jaspers, etc. Éstas establecían que entre representación y percepción existía una diferencia específica, clara, y no una diferencia *gradual*. En una interesante investigación sobre esta diferencia y su origen paulatinamente más claro, Lindworsky ya ha establecido la tesis de que la diferencia entre ambos tipos de formas se realiza sólo en la corriente del desarrollo. Su trabajo es anterior a las investigaciones "eidéticas" de E. Jaensch y sus colaboradores (que siguen las sugerencias de Urbantschitsch). Jaensch pudo, por lo pronto, justificar ampliamente este principio para el dominio óptico. Debe aclararse que el sentido de estas tesis no es que el hombre *aprenda* a diferenciar, a través de un proceso de la experiencia, lo que es en los casos particulares representación o percepción. No es la observación o el juicio sobre estos contenidos de la percepción, sino las *formas mismas* lo que se diferencia, por lo tanto, a partir de una preforma perceptiva [143]. Esta importante concepción *elimina de hecho* la antigua teoría de la fantasía. Pues ella suponía que todas las representaciones surgen de la percepción y de la reactivación de los residuos por ella establecidos. Esta antigua teoría sólo pudo suponer la existencia de una *génesis de la diferenciación* consciente de ambos complejos. Pero algo semejante sucede en la diferenciación del verdadero recuerdo intencional y de aquellos contenidos de la tradición y de la memoria sensorial (por ejemplo: colores recordados), que surgen como presentes y reales, en forma semejante al objeto de la percepción (a diferencia del verdadero recuerdo), y se originan sin embargo a partir de la reproducción y ejercitación. Sólo una disociación (no la asimilación de lo separado previamente) *divide* estos complejos en los dos objetos: el auténtico objeto de la percepción

142 Ver el trabajo: *Empfindung und Vorstellung*, en las recopilaciones de la Academia Prusiana.

143 E. Jaensch demostró asimismo que *ello sólo* es de esperar también desde el punto de vista fisiológico-cerebral y morfogenético. (Ver la obra citada).

y el auténtico recuerdo [144]. Por supuesto que estos contenidos de la percepción, aún no diferenciados en ambas direcciones del desarrollo no pueden recibir sin más la denominación de "contenidos de la fantasía". Ello más todavía cuando entendemos por "imagen de la fantasía" aquella imagen de fantasía intencional y, como tal, ya consciente que en la vivencia se diferencia ya notablemente del recuerdo y de la percepción, y que por lo general ya es un producto de fusión entre fantasía productiva-primitiva y *re*productiva (que obtiene sus partes integrantes de la percepción y del recuerdo). Pero, si a pesar de ello las percepciones "primitivas" —como las llamaremos por una vez— interesan como contenidos de una fantasía primitiva instintiva, podemos hacerlo precisamente en el sentido en que la producción originaria de la fantasía, cognoscible para nosotros sólo teorética e hipotéticamente, se localiza en la mayoría de los casos en la corriente de las formas inestables, plásticas, instintivas, fluyentes, que son siempre el resultado de nuestros impulsos. Esta corriente recibe el nombre de "fantasía" también en nuestra vida anímica desarrollada, diferenciada, madura.

Se producen aquí varias cuestiones originadas en el tema: ¿Acaso en las formas primitivas de la actividad de la fantasía no se extrae absolutamente nada de la percepción y de la reproducción? ¿Los objetos más temerarios de la fantasía (ficta) no presuponen acaso experiencias de la realidad que se componen posteriormente como mosaicos, y que son constantemente ampliados, reducidos, combinados, en forma arbitraria y caprichosa? ¿El barrilete no presupone el descubrimiento de un pájaro empírico, un ángel alado el de un niño y un pájaro, etc.? Aún cuando se nieguen todos estos aspectos, ¿no se debe agradecer acaso a la sensación y a la experiencia objetiva de la existencia real al menos las *cualidades* que se agotan en la construcción de la forma de la fantasía, y las *formas esenciales* o las formas correspondientes del pensamiento, en las que éstas son imaginadas? ¿Esto no significa que admitimos

144 Ver al respecto: *Wesen und Formen der Sympathie,* además: *Der Formalismus in der Ethik.*

algo como "representaciones innatas" cuando negamos estas cuestiones? Finalmente, ¿de dónde surge entonces la semejanza de los complejos de la fantasía de todo tipo —tanto las de la fantasía de los grupos, de las formas del mito, de la tradición, de la poesía popular, como la del individuo— con el medio ambiente de la realidad, que muestran, sin duda alguna, todas las formas de la fantasía tanto de los individuos como de los pueblos? Pues el habitante del norte, el del sur, el coleccionista, el agricultor, el cazador, el negro, el amarillo y el blanco, etc., *tienen formas distintas* de fantasía. Esta diferencia ¿no está adecuada a la diversidad del ambiente real del mundo en que viven estos grupos? ¿Dónde se encuentran *los límites exactos de la facultad de producción del sujeto espontáneo y viviente*?

Sobre estas cuestiones no hay todavía ningún acuerdo. Incluso Dilthey, que en su tratado sobre "Die Einbildungskraft des Dichters" [145] ("La fuerza imaginativa del poeta") ha contemplado tan profundamente la tarea íntima de la creación de la fantasía, escribe las palabras siguientes: "Todos los complejos de la vida anímica, aún los poéticos, se componen de percepciones como sus elementos". "Cuando Homero, Dante y Milton cruzan esta tierra y nos permiten ver el Olimpo y el Averno, el Cielo y el Infierno, deben tomar colores e impresiones para las imágenes sensoriales del brillo del cielo, que nos encanta aquí, y de la oscuridad y el fuego del infierno, que nos espantan en la tierra. Ellos deben componer y acrecentar para la bienaventuranza de los Dioses y de los ángeles puros, como para la impotencia de los muertos o los tormentos de los condenados, los estados íntimos de placer y dolor que han vivido en sí mismos. Cuando Walter Scott y Conrad Ferdinand Meyer nos transportan a situaciones históricas que nos son totalmente extrañas, no pueden utilizar ningún sentimiento elemental, ninguna representación, que no haya sido creada a partir de nuestro presente y de las situaciones vividas en él. Locke y Hume han tratado ya de formular las razones psicológicas de esta situación.

[145] Ver el tomo VI de las *Obras completas*, página 166.

No podemos *inventar* ningún elemento de la vida anímica, sino que debemos obtener cada uno de ellos a partir de la experiencia". Totalmente distinto es el juicio de Häberlin[146]: "Se cree a menudo que la representación de la fantasía es un tipo de combinación de elementos reales; que se forma a partir de elementos de la representación del objeto. Esto vale en cierto sentido para la fantasía secundaria y reflexiva, pero seguramente no vale para la fantasía *primaria,* de la que hablamos aquí". "La fantasía primaria se inspira exclusivamente en los intereses propios existentes hasta ahora en forma de sentimiento". Palagyi, en su obra "Vorlesungen über Naturphilosophie" ("Disertaciones sobre filosofía de la naturaleza"), trata de establecer una diferencia semejante entre fantasía primaria, puramente *productiva,* y fantasía *reproductiva.*

Una respuesta exacta a esta cuestión acerca de los *límites* de la actividad de la fantasía y de su dependencia e independencia nos la puede dar sólo una exacta investigación fenomenológica de la psicología del desarrollo y de la psicología experimental. Su ámbito de aplicación debe extenderse a los *grados* de la actividad de la fantasía más primaria y la más reflexiva. Ésta es una tarea importante para el futuro, que no podemos solucionar aquí. Debemos conformarnos con algunas consideraciones en cierto modo bastante generales.

El error fundamental del punto de vista de Locke y Hume, compartido en este caso de una manera extraña por Dilthey, consiste en que aquí las formas extremadamente múltiples de los hechos de nuestro mundo intuitivo de representación *no son separadas* convenientemente. En la consideración que comentamos *falta* totalmente la idea de un desarrollo. Además, no se piensa en general en todas las otras posibilidades teoréticas de explicación para las *analogías* de significación, de forma y de estructura, que existen sin duda entre la realidad perceptible (en el sentido fenomenológico) y el mundo de la fantasía. De este modo, se puntualiza

146 Ver al respecto su profunda obra: *Der Geist und die Triebe,* pág. 158.

menos con hechos que con las teorías naturales del sano entendimiento humano, que establecen que las cosas "no pueden" ser de otra manera, que todas las imágenes de la fantasía y sus *objetos* están formados por los elementos de las vivencias reales (que deben ser diferenciados de los ficta irreales).

En primer lugar nos preguntaremos si de hecho la admisión de una fantasía primaria, creadora, del instinto, se asemeja a la admisión de representaciones e ideas "innatas". Ello se verifica indudablemente para los intelectualistas que, o niegan en general los instintos, o suponen que la diferenciación del instinto en "esa dirección hacia algo" *presupone* ya una *representación* gráfica o significativa de ese "algo". De este modo, el pájaro que construye el nido debe tener de manera "innata" la representación del nido, el instinto sexual del hombre, la representación de lo femenino, si es posible, del órgano sexual femenino. Pero esta consecuencia no surge por cierto cuando se establece la condicionabilidad del instinto de todo representar, y se agrega originariamente al instinto la dirección y la finalidad con respecto a sus objetos; pero la diferenciación paulatina de la vida instintiva se asigna a la *madurez* del organismo psicofísico en la rítmica del envejecer. Tampoco surge cuando además se separa el devenir de las imágenes mismas originarias de la fantasía —que es un proceso psico-vital automático—, de la *reflexión* sobre las imágenes, es decir, de la *conciencia* de estas imágenes. Si por experiencia se comprende esta "conciencia de", entonces experimentamos *en* el fantasear mismo, precisamente las imágenes de este *fantasear*. En cambio, no experimentamos de ninguna manera estas imágenes sino más bien sus *objetos*, por ejemplo, la *misma* montaña dorada (irreal), y no las imágenes de la fantasía, que incluso pertenecen específicamente a la esfera de lo real y altamente efectivo (por ejemplo, sobre nuestras glándulas salivares y digestivas). Pero el hecho de que los instintos poseen *tales direcciones originarias*, lo demuestra en la forma más estricta el fenómeno de la vivencia del cumplimiento y no-cumplimiento (o vivencia antagónica). Ello sucede cuando ciertos objetos reales,

hacia los que apuntan primitivamente nuestros instintos, los enfrentan en la percepción (o cuando faltan). Pero si los instintos poseen una determinabilidad originaria de la dirección, entonces no hay motivos para pensar que ellos no pueden proporcionar tampoco, bajo la determinación de procesos vegetativos, el instinto específico para nuestra actividad de la representación que, sin duda, no se adquiere a través de la experiencia —puesto que *ella misma* es el vehículo de *todo* experimentar. Esta actividad representativa podría *crear* entonces objetos del tipo esencial y valorativo que —si fueran reales— serían apropiados para satisfacer estos instintos. Aquí no hay nada "imposible". Por el contrario, al menos los instintos innatos de los animales, especialmente de los insectos, nos obligan al planteamiento efectivo de esta posibilidad del pensamiento. Del mismo modo, la identidad parcial de los elementos de las imágenes de la fantasía y los contenidos de la percepción no deben surgir necesariamente del hecho de que las imágenes de la fantasía son sólo "combinaciones" de partes de los contenidos perceptivos. Esa identidad surge en primer lugar porque *también* los contenidos perceptivos —no sólo las imágenes de la fantasía— están codeterminados *en su devenir por el impulso instintivo.* Por otra parte, la estructura del medio y del instinto del organismo se encuentran de antemano *en estricta correlación recíproca.* Porque el nivel existencial, a partir de cuyos dominios deben estar construidos y combinados los objetos y los aspectos de las imágenes de la fantasía o de sus objetos irreales (de acuerdo con la teoría empirista), no es ni el nivel de la realidad física, ni mucho menos el mundo metafísico *"en sí"*. Ese nivel existencial *es sólo la esfera del mundo circundante,* que de una especie a otra es *distinta* para una misma realidad física *idéntica.*

La estructura instintiva (también la modificación dinámica de la estructura instintiva en el proceso de envejecimiento) es por lo tanto *una constante dinámica* para el mundo de la fantasía y de la percepción. Los actos y las tendencias del movimiento que conducen a la nueva percepción, ya son siempre *dirigidos* por la

fantasía instintiva en la forma de un vago esbozo de algo "de la especie", que corresponde a la satisfacción del instinto. Por otra parte, el material sensorial orgánico creado por los estímulos "motiva" al impulso instintivo a una conformación de percepción, de la misma manera que al acto de la percepción.

Pero a este factor, que explica aquella coincidencia parcial (sin la teoría empirista), se agrega toda una serie de otros factores, que transmiten analogías y semejanzas parciales mucho más determinantes aún de ambos mundos objetivos. Incluso *todo* lo dado está a disposición de la imaginación productiva —por así decirlo— para la construcción de sus formas. Ello incluye todo lo hallable en la conciencia desarrollada, en los contenidos apriorísticos no-sensoriales de nuestro saber, querer, sentir. Asimismo incluye tanto el a priori de la intuición como el del pensar, el amar y el preferir de los valores, como el a priori del "querer" en su carácter de obrar y formar. Se encuentra al mismo tiempo a su disposición el riguroso a priori esencial formal y material, objetivamente válido, como aquellas legalidades psíquicas de la función que caracterizamos más arriba, y que hemos diferenciado del a priori objetivo. Porque este inmenso cúmulo de saber respecto de las determinabilidades apriorísticas objetivas y de las formas funcionales apriorísticas correspondientes, logradas originariamente por "funcionalización" de aquellas determinabilidades, puede obtenerse mediante conocimiento reflexivo tanto de los objetos de la fantasía como de los objetos de la experiencia perceptiva. Todo lo que queda o se descubra en la objetividad después de una reducción fenomenológica, todo esto es también *materia* de la posible actividad de la fantasía —una materia que no debe ser de ninguna manera tomada en préstamo de la "experiencia de la realidad".

Ahora bien: La fantasía tiene a su disposición en primer lugar las formas y leyes *puramente lógicas* y todas las *formas* esenciales y relativas que determinan la estructura de la razón, en las que se basan tanto los mundos fantasiosos del arte y de la poesía, de los panteones y pandemonios de los hombres primitivos, como la

experiencia natural y científica. Porque todos ellos no son obtenidos de la experiencia de la realidad —como pensaban "Locke y Hume"—, sino que todas *prescriben* a esta experiencia sus leyes, de la misma manera que las prescriben a la experiencia de la fantasía. En el mundo de la fantasía existen tanto objetos y efectos, fuerzas y formas de relación de todo tipo, etc., como en la experiencia de la realidad. Existen movimiento, tiempo y espacio, en los que la fantasía dibuja sus simetrías y ritmos conforme a las estructuras preferenciales de la especie respectiva (incluso de la raza), sin que exista un modelo en la experiencia de la realidad. Sin embargo, la objetividad total de la matemática "pura" es una objetividad de la fantasía, de la imaginación más "pura", utilizable también para el ordenamiento de la experiencia de la realidad de la naturaleza. Ello puede suceder porque el "espacio de la fantasía del geómetra" —como dijo O. Liebmann— puede hacerse coincidir en forma considerable con el espacio natural del físico. Como ha señalado E. Jaensch[147], el espacio de la representación, junto con el espacio de la percepción, se desarrolla a partir de la separación entre percepción y representación de las relaciones espaciales genéticamente más antiguas de las imágenes de la intuición. Las "esferas" del "mundo exterior", los "esquemas corporales", los centros vitales, los centros personales, el mundo circundante, el Yo y el mundo circundante, lo divino-sagrado, el "mundo interior", son dados de antemano a la actividad de la fantasía como margen de su creación *en la misma medida que a la realidad perceptible.*

Este mismo hecho rige para todos los "fenómenos primitivos" y para todas las "ideas" verdaderas, para los valores esenciales y sus relaciones estructurales, en la medida en que en cada caso están funcionalizados. *Dirigen,* en las actividades *espirituales* de la fantasía, el movimiento de ésta. La magnitud de "verdad" que corresponde a creaciones artísticas de la fantasía incluso consiste precisamente en producir formas intuitivas concretas, tan claras y puras, ricas y comprensibles, expresivas y poderosamente significativas

147 Ver: *Der Aufbau der Wahrnehmungswelt.*

como sea posible. Estas formas corresponden a este a priori material *de todo contenido posible del mundo*, de modo tal que *sobrepasen* a la naturaleza real. Como dijo Schopenhauer refiriéndose a ella: "Tú has «pensado» esto, Naturaleza, pero no lo has logrado totalmente".

Pero no sólo la fantasía de la percepción, sino también la fantasía del sentimiento, mezcla sensaciones realmente experimentadas, y rinde tanto más, cuanto menos alcanza las leyes reales del acontecer, sino sólo las leyes del *sentido de la vida* de los sentimientos[148]. El mayor impulso del crear artístico y del goce artístico no es por cierto la *riqueza* de la vida y de la vivencia reales. Por el contrario, la *extrema pobreza* de éstas para *un* individuo y para *una* vida, en virtud de las condiciones reales de subsistencia, es la que resulta determinante de aquel impulso arrollador. Asimismo, surge la necesidad de las ciencias espirituales históricas de sobrepasar en cada caso la vida *"cotidiana"* de *cada* período histórico, con sus prejuicios y errores, para estructurar un mundo espiritual ajeno al presente, y por lo tanto, imperecedero.

Pero cuando descendemos aún más en lo *concreto* de los contenidos de la fantasía, la teoría empirista resiste menos aún. No podemos decir siquiera con seguridad si vale totalmente para las cualidades sensoriales. Pues si no podemos representarnos un matiz cromático que nunca *sentimos* en virtud de un estímulo real adecuado, cuando nos son dados los llamados colores fundamentales y los ordenamientos apriorísticos de éstos, que existen con seguridad para el mundo de los sonidos y de los colores (probablemente también para las cualidades restantes), y cuando los mezclamos en la fantasía, siguiendo un proceso lógico, entonces todo ello no resulta ser tan seguro como lo había planteado D. Hume al formular su conocida cuestión. De la misma manera, me parece que no podemos afirmar la imposibilidad de que, disponiendo de las sensaciones cromáticas elementales, *no podamos producir por noso-*

[148] Ver al respecto el prólogo de: *Wesen und Formen der Sympathie*, 2ª edición.

tros mismos colores fenomenológicos nunca experimentados. Lo mismo sucedería en otros ámbitos sensoriales. Tampoco me parece necesario que debamos haber sentido el "brillo" para cubrir de éste un cuadro. De la dependencia de todas, aún las más elementales sensaciones (aún vividas) de la atención, del lenguaje y de la conformación temporal, espacial y de todo tipo de los objetos, correspondientes a una percepción (a la que en definitiva también *pertenece* cada sensación), podemos decir con seguridad: Todos los factores internos que *codeterminan la formación de cualidades,* actúan también en forma determinante sobre la actividad primaria de la fantasía. Ello sucede porque en su calidad de factores más o menos centrales *no dependen* de la función de los órganos sensoriales externos. La sorprendente educabilidad de todos los sentidos a través de la ejercitación, la actividad artística, el ocuparse de un dominio de los fenómenos sensoriales, más allá de los hechos de una concepción natural del mundo, ello sólo ya prueba la amplia significación de estos factores internos.

Pero dejemos planteada una cuestión: de cuán simples deben ser entonces las vivencias, para que el alma no pueda inventarlas, entonces la fantasía ya no totalmente original, sino en cierta medida "reproductora", no presupone, por cierto, las experiencias de las cosas y acontecimientos *reales* a través de la percepción y el recuerdo (como admiten los empiristas), sino por cierto sólo un grado de la existencia del mundo objetivo (externo e interno) que dista de ser un *conocimiento* de carácter experimental del mundo real de las cosas.

Bastan ya totalmente como materia empírica para la actividad de la fantasía, los datos del mundo externo e interno que pueden señalarse *como conductas intuitivas del fenómeno,* puesto que ellos se encuentran a mitad de camino entre las conductas objetivas captables en el juicio y las percepciones concretas de las cosas de acuerdo con el ordenamiento de los datos. Incluso, lo peculiar de este grado de datos es que sólo los *centros reales concretos de las cosas y de los efectos* (que se manifiestan en las "imágenes"

o en las unidades reales de la vivencia), y con ellos también todas las localizaciones espacial y temporalmente codeterminadas de esos centros, *permanecen indeterminados,* en tanto que sólo el "ser-así" intuitivo de algo (X) es recibido en la experiencia. Lo que tengo presente es el poderoso reino de las esencialidades y conductas esenciales no reales, no estrictamente apriorísticas. De esta manera puedo saber, por ejemplo, de modo intuitivo, a través del recuerdo de hechos objetivos, que ya he percibido una vez un "algo" semejante, algo igual, parecido, del mismo valor, al hecho existente. Puedo saber que alguien (=X) me ha comunicado esto y aquello (una unidad de sentido), pero tal vez sólo lo sé por haberlo leído. Puedo captar quizá "lo" azul de algo, o "lo" esférico del objeto que percibo a la distancia. Pero puedo captar también lo delgado, lo grueso, lo áspero, lo fino, lo delicado, lo viviente, incluso lo gatuno, lo masculino, lo femenino, en cosas que de hecho permanecen *indeterminadas como tales,* y que pertenecen a la especie y género más diversos, ya que han sido captados como fenómenos objetivos que, por así decirlo, flotan libremente. En este sentido se ha dicho con toda razón que existen, por ejemplo, leones no-leoninos, hombres leoninos, hombres afeminados y mujeres masculinizadas, etc. Estos fenómenos flotantes, sobre los que queremos llamar la atención con estos ejemplos, no son ciertamente analogías conscientes de carácter universal, y mucho menos aún significaciones conceptuales no-intuitivas, es decir, de caracteres generales supuestos (al menos en los grados de desarrollo, puesto que tales conductas del fenómeno alcanzan en primer lugar a la experiencia). Tanto la analogía como la significación general empírica, *presuponen* ya una separación objetiva y una captación de los portadores concretos de estas conductas fenomenológicas, *que no existen originariamente.* Estos fenómenos son dados también como abstractos, sólo cuando las experiencias son progresivas y llegan a la experiencia de la concreción objetiva. Los estados de cosa fenomenológicos han sido concebidos específicamente como objetos individuales, y son "los mismos" en cualquier situación concreta posible y en cualquier

especie objetiva. No tienen en absoluto vestigios de *partes objetivas* en sí, y no tienen, a su vez, ningún contenido abstracto, que pudiera originarse por abstracción negativa y positiva. Son *simultáneamente* los puntos de partida genéticos de nuestras experiencias objetivas *y* de nuestras abstracciones, donde para estas últimas entregan ante todo las "relaciones" y los "aspectos" idénticos, que presuponen tanto la abstracción como la generalización. De ninguna manera se hallan clasificados en el espacio y el tiempo, y sin embargo gozan igualmente de espacialidad y temporalidad configuradas *dentro* de los límites de sus unidades intuitivas. Constituyen, por así decirlo, un reino de contenidos espectrales sin relación con lo real de la intuición, que flota libremente frente a la realidad ordenada objetivamente, o frente a la sucesión de las vivencias reales en el tiempo. Este "reino" es infinitamente *plástico* para el instinto, el deseo, la necesidad, es fácilmente disoluble, y fácilmente combinable bajo la determinación de una idea verdadera.

El *primer* grado de la fantasía reflexiva obtiene su material primitivo de estas conductas del fenómeno. ¿Se puede decir que ellas se obtienen del mundo de las imágenes y fenómenos objetivos, que entendemos surgen de la percepción? Respondo: *Sí*, se obtienen del mundo de las imágenes, en la medida en que contiene *rasgos que coinciden en forma casual* con las metas de la intención de nuestros instintos, nuestros deseos, nuestras necesidades. En cambio, *no* se obtienen de la percepción, en la medida en que ésta se relaciona con unidades reales. Y esto es ya un pleonasmo. Pues la relación con la realidad es precisamente lo que hace de la percepción una "percepción". La formación del *mundo de la percepción* debe ella misma, en su desarrollo, pasar por el grado en que se inicia la actividad de la fantasía para elaborar su material. Lo mismo rige para el mundo de los fenómenos.

Sólo aquella fantasía que trabaja con los hechos de este nivel (desarrollada rica y diversamente en una vida psíquica), es también una fantasía valiosa desde el punto de vista artístico, que sabe

proporcionar las totalidades orgánicas a la obra de arte. No sucede lo mismo con aquella fantasía pobre, que trabaja con materiales y fragmentos ya elaborados de la realidad, que omite, combina, disminuye —o que trabaja con meras abstracciones—. También Dilthey sintió esto muy bien —a pesar de su teoría de la fantasía "según Locke y Hume"—, cuando dijo: "Una fantasía que sólo omite, amplía, reduce, aumenta o disminuye, es débil y alcanza sólo una idealidad superficial o la caricatura de lo real. Allí donde se origina una verdadera obra de arte tiene lugar un sustancioso despliegue de las imágenes. Este proceso es muy difícil de comprender". Pero resulta claro: Tampoco el "sustancioso complemento" no lleva más allá de la "caricatura y de la idealidad superficial". Si cada aspecto de las formas artísticas no es creado de acuerdo con el guión de la idea de totalidad, tampoco el "complemento" puede ir muy lejos. A pesar de muchas consideraciones profundas de su tratado, Dilthey [149] obstaculizó, a través de su teoría empírica, una auténtica comprensión de la imaginación artística.

149 Ver la obra citada, página 175.

VI

LA METAFÍSICA DE LA PERCEPCIÓN Y EL PROBLEMA DE LA REALIDAD

Después de esta discusión filosófica acerca del problema de la percepción y de la fantasía, echaremos una mirada retrospectiva a algunas de las tesis planteadas por nosotros. En primer término, lo haremos con nuestra tesis que sostiene que a las imágenes de los fenómenos objetivos corresponde la objetividad ideal transconsciente, pero la *realidad* corresponde sólo *a los tres tipos* de centros dinámicos: los centros de *fuerza,* los centros *vitales* y los centros *personales.* A ellos hemos de relacionar, en forma metacientífica, todos los fenómenos finitos dados como sus manifestaciones. Recordemos en segundo término nuestra tesis, por la que afirmamos que la percepción posee un contenido que, cuanto más pura es la percepción, no es ni una reproducción inmaterial (en la conciencia) de las imágenes extramentales de los cuerpos, ni un efecto de cualesquiera movimientos de objetos y cuerpos —que pertenecen ellos mismos a la esfera de las *imágenes* irreales y débiles. Por el contrario, en cada caso se trata de un contenido parcial y aspecto de las imágenes mismas. Además afirmamos que las cualidades, el material de construcción de las imágenes, es tan originario, que en cada cosa una parte de estas cualidades objetivas puede ser tam-

bién contenido de las funciones sensoriales. Si con estas tesis sobre una filosofía de la percepción *relacionamos* ahora *nuestra* tesis relativa al carácter primitivo de la actividad de la fantasía en todos los niveles, que consideramos como "forma más primitiva" de la actividad representativa espontánea en general, entonces surge necesariamente una cuestión fundamental. Se trata de la cuestión de establecer *cómo es posible* que un contenido intuitivo —que esencialmente es tan subjetivo, condicionado exclusivamente por el centro vital y el ser viviente psicofísico unitario—, no sea sólo *de la misma especie* que la imagen, sino por demás hasta *parcialmente idéntico* (aunque siempre inadecuado y adaptado al nivel existencial relativo de los objetos). Porque nosotros consideramos que precisamente el contenido perceptivo cumple estas condiciones. Ello significa por otra parte nada más y nada menos que establecer que aquella parte de los contenidos impulsivos de la fantasía, *que puede utilizarse* como símbolo y signo de los centros de resistencia del mundo, tal cual han sido dados a la experiencia práctica de la voluntad a través del trabajo y del actuar sobre el mundo, *han confirmado su eficacia* en la relación práctica entre el hombre y el mundo.

Esta cuestión referente a la identidad de los contenidos de la intuición con las imágenes, se soluciona para nosotros *en la metafísica de la percepción* de la misma manera, y en forma exactamente *análoga,* a como se soluciona la cuestión de la posibilidad de que tanto las leyes y formas conceptuales, como las formas puras intuitivas de nuestro espíritu, coinciden estrictamente, al menos en ciertos aspectos parciales, con las formas del ser (cuyo dominio es incomparablemente más amplio que nuestras formas de pensar). En última instancia, es precisamente el mismo *espíritu* el que, como un atributo del ente absoluto, determina la estructura del *"mundo posible"*, del mundo esencial con sus ideas y fenómenos primitivos (con sus coincidencias en sus esencialidades y en sus estructuras). Es el mismo espíritu el que participa en los diversos centros activos

individualizados de los seres humanos y que, en la medida en que logra la *funcionalización* de sus puntos de vista esenciales, y *enseña a sintetizar* lo diversamente subjetivo mediante la historia del espíritu *en* nosotros y *a través* de nuestra típica estructura *espiritual*, —se acerca lentamente a la plenitud del espíritu divino. Logra así una participación cada vez mayor en nuestros actos, en una progresión infinita y esencial, que no termina nunca. Nada puede solucionar el antiguo y famoso problema planteado. Ningún paralelismo, ningún sistema de pre-formación (como pensó el antiguo teísmo), puede lograrlo. Ninguna adaptación a las formas esenciales, en el sentido de formas contingentes de la realidad, (como admiten el sensualismo y el empirismo— por ejemplo H. Spencer), es suficiente para ello. Pero tampoco resulta suficiente ninguna interpretación "copernicana" según la cual el entendimiento humano, a causa de sus formas inmanentes, absolutamente constantes, prescribe sus leyes a la mera objetividad del fenómeno (una teoría que excluye ya la inconstancia indudable de la estructura racional de la historia). Sólo la *suposición de identidad* lo posibilita. Y en ella, sólo una identidad *recíproca*, en la que no sólo el hombre "aprende" in Deo, sino también Deus in homine et per hominem. No se trata de una identidad de *contenido*, de una identidad funcional y activamente constante, sino sólo de una identidad funcional y constante en relación con la *esencia* más general del espíritu, pero en *desarrollo* en cuanto a la estructura y al contenido.

Pero el espíritu y sus ideas, sus fenómenos primitivos, sus valores, etc., sea infinito o finito, no alcanza para hacernos comprensible *ni la existencia ni la consistencia contingente de cualquier objeto*. Tampoco lo haría la voluntad espiritual que —de ser admitida (nosotros lo hacemos en oposición a Aristóteles)— actúa en todos los casos sólo en forma *negativa*, paralizante y estimulante. *La realidad como hecho subjetivo es una experiencia del principio instintivo no espiritual existente en nosotros*, es una experiencia *del impulso vital* unitario en nosotros, sea como sea su especialización. La realidad, como algo objetivo, y trascendente a nuestra

experiencia, es necesariamente axiomática a través del principio dinámico del *impulso,* en su origen espiritualmente ciego, que es el segundo de los principios cognoscibles del fundamento. El ser-así contingente de las "imágenes" es para nosotros un producto de aquella fantasía originaria *del impulso vital de la vida total* —en su actividad, *ciega* a la idea, aunque determinada para actuar en el marco *negativo* de ciertas imposibilidades de la esencia que determina el espíritu.

No trataremos aquí la cuestión de la forma cómo la *unidad* del impulso y su fantasía esencial se comporta con respecto a los tres centros fundamentales entre los centros dinámicos: *personas, centros vitales y centros de energía.* Tampoco veremos aquí cómo se comporta en este caso la unidad, frente a la multiplicidad en general[150]. Aquí se trata sólo de *un punto: la comprensión metafísica de la percepción en relación con las imágenes.*

Sólo tenemos derecho a admitir la existencia de imágenes transconscientes y de fenómenos objetivos, cuando no sólo admitimos una "consciencia" supraindividual, (como pensó Fechner), sino también *una vida única supraindividual.* Para ella deben valer incluso las leyes esenciales que encontramos en *nuestras* funciones intuitivas sensoriales, en sus cualidades y en otras estructuras (sin agotarse con ello estas leyes esenciales). Debemos suponer la existencia de una vida que se diferencia en haces de funciones, como determinantes de *procesos* ordenados teleóclinamente y que, partiendo del fundamentum in re dinámico de la naturaleza inorgánica, desarrolla *tanto* las imágenes corporales de los organismos, como las imágenes del mundo inanimado corporal. Pero, puesto que todos los organismos animales psicofísicos unitarios y sus centros vitales son sólo partes y miembros de esta *única vida creadora,* los contenidos de la percepción de cada organismo psicofísico deben coincidir exactamente con las imágenes de los cuerpos. Esta coincidencia debe ser idéntica a la de los impulsos efectivos y las funciones psicofisiológicas del organismo (que conforman las percep-

150 Al respecto, debo remitirme a mi "Metaphysik", que aparecerá en breve.

ciones del organismo correspondiente) con los instintos y funciones de la *vida universal,* que tienen *la misma dirección,* que poseen *el mismo ordenamiento* de eficacia y el mismo *ritmo.* Por lo tanto, la *identidad parcial de nuestra vida* con la vida que se basa en el mundo de las imágenes del todo, hace comprensible *en última instancia* nuestra posible participación parcial en las imágenes a través de nuestra "percepción".

En la misma medida en que el espíritu supraindividual, que hace comprensible para nosotros la identidad y la coincidencia parcial de las formas del pensar y del ser y de los principios, etc., *no es un espíritu completo en su desarrollo,* tampoco lo es la totalidad de la vida como grado supremo del *impulso* efectivo. Nos referimos a este impulso funcional unitario, efectivo, que *agrupa* todas las legalidades orgánicas e inorgánicas especiales, y que es el *segundo* de los atributos cognoscibles del fundamento del mundo, de la existencia y esencia casual del principio mencionado. También la vida total es una *creciente autofuncionalización: Crece* y *deviene* en la *corriente* de las experiencias de su éxito y fracaso, que tiene en su pugna con los factores de fuerza del mundo inorgánico. Lo que la vida total "aprende" así (sólo las imágenes están a nuestra disposición), lo vuelve a usar una y otra vez. Aprende emitiendo constantemente nuevos haces de funciones, que fundamentan, en cada caso, y de acuerdo con su multiplicidad y unidad, el sistema ideal del mundo del organismo —incluso con respecto al individuo que caduca, envejece y agoniza. *Pues entre la vida total y todos los seres vivientes* existe una *dependencia recíproca solidaria.*

Dejando de lado esta digresión metafísica, volveremos a nuestro problema de *"Trabajo y Conocimiento".* Podemos observar lo siguiente:

El *pragmatismo* seguramente tiene razón cuando señala la enorme significación de los impulsos de acción, del enfrentamiento práctico del hombre con el mundo, para el conocimiento perceptivo y su desarrollo. Aquello que, a partir del predominio original de sus mundos de fantasía de todo tipo, hizo del ser humano, en el

desarrollo psíquico e histórico, un ente que vive (en el predominio de la totalidad de su mundo perceptivo) dentro de *la esfera de la realidad perceptible,* no fue *una conducta contemplativa,* sino en primer lugar, su trabajo en el mundo, el poder ejercido y el tesón en la lucha con la naturaleza y en el siempre renovado triunfo sobre sus resistencias.

Sólo *en el transcurso del trabajo ejercido sobre* el mundo, el hombre aprende a conocer el mundo objetivo casual de las imágenes y sus leyes. Sólo al convertirse estas imágenes, a través de la percepción, en símbolos para los *puntos de ataque* de su obrar y de su dominio, *busca* con ellos las sensaciones, y aprende a olvidar lentamente el contenido de sus sueños instintivos y de deseo. En este sentido, el *trabajo* y no la contemplatio es, en realidad, la raíz más esencial *de toda ciencia positiva,* de toda inducción, de todo experimento.

Pero — el hombre posee también *otra* posibilidad de conocimiento *totalmente distinta* de aquélla cuyo vehículo es la percepción sensorial constantemente referida a la realidad, y distinta también de aquella razón *práctica* que busca las leyes del mundo *contingente* de las imágenes para encontrar los puntos de ataque de su dominio sobre su aparecer y su desaparecer. Se trata de la actitud *filosófica* cognoscitiva, de aquel conocimiento que surge por la *supresión consciente* de la actitud práctica frente a las imágenes contingentes y del desarrollo de atracción y rechazo a través de ellas, para observar, en una actitud consciente de desrealización de este mundo de imágenes, otras *dos* direcciones: Una, el mundo de las *esencialidades,* es decir, de los fenómenos primitivos y de las ideas, para las que estas imágenes son sólo "ejemplos" o "ejemplares" más o menos auténticos. Otra, la *corriente* de los *instintos, impulsos, fuerzas* que sólo se manifiestan en estas imágenes.

No es el "trabajo" sobre el mundo el que conduce a *tales* posibilidades del conocimiento. A la primera de las dos direcciones se llega a través del *asombro,* la *humildad* y el *amor espiritual hacia lo esencial,* logrado mediante una reducción fenome-

nológica de lo que existe. A la segunda, se llega por la *entrega* dionisíaca en la identificación con el *impulso,* cuya parte es también todo *nuestro ser impulsivo,* nuestro deseo y nuestra actividad.

Pero el verdadero conocimiento *filosófico* sólo nace en la máxima *tensión* entre ambas actitudes y a través de la superación de esta tensión en *la unidad de la persona.*

No es éste el lugar para tratar en forma detallada la esencia, técnica y métodos de la "reducción fenomenológica" –expresión de E. Husserl–, fundamental para todo conocimiento filosófico[151]. Pero el primer *presupuesto* para lograr aclarar la técnica y el método de esta reducción fenomenológica, que justamente consiste en una *suspensión* temporal de los modos de la realidad que nos son dados en toda cosmovisión natural y en toda investigación científica, es sin duda la concepción de *cuál es el momento de realidad en los objetos y cómo nos es dado.*

Teniendo en cuenta lo dicho, quisiéramos concluir este libro con una breve consideración de este importante aspecto de una filosofía de la percepción. Por supuesto que razones de espacio nos obligan a establecer sólo sus *ideas básicas,* sin proporcionar simultáneamente la multiplicidad de pruebas que certifican su exactitud, ni tampoco los hechos que corresponden a estas pruebas.

La realidad no-cualificada del mundo en general y la tesis general correspondiente: "Existe un mundo real", es *"preexistente"* a todo lo demás que es dado en la concepción natural del mundo. Preexiste tanto a todas las cualidades sensoriales, a las relaciones, al tiempo, al espacio, a los objetos determinados de acuerdo con su esencia, a los acontecimientos, incluso a las *diferencias de los dominios* de la mundanidad exterior, de la mundanidad interior, al dominio corporal, a nuestros semejantes (física y espiritualmente), a la forma de la existencia (categorías). Descomponed pieza por pieza todo el contenido de la concepción natural del mundo, empalideced todos los colores, silenciad todos los sonidos, disipad la esfera de la conciencia corporal y todo su contenido, nivelad

[151] Lo trataremos en detalle en el primer tomo de mi "Metaphysik".

las formas espacio-temporales y todas las formas del ser (categorías) de los objetos en una consistencia indeterminada, entonces quedará, como lo insuprimible, una impresión simple, elemental, no reducible a otra, *de la realidad en general*. Surge entonces la impresión de una simple *"resistencia"* contra la actividad espontánea —ya sea voluntaria, ya sea involuntaria, ya sea caracterizada como querer o sólo como impulso instintivo—, que mantiene en una *ejecución* permanente nuestro "tener" conciencia y nuestro "ser" consciente. *Ser real no es ser objeto* o correlato idéntico de la consistencia de todos los actos intelectivos. *"Ser real" es más bien "ser resistencia"* frente a la espontaneidad originaria, que es una misma en todas las especies del querer y del atender. Si aquella "X" resistente, determinada esencialmente, que yo vivo y experimento en el querer *mismo*, se torna objeto de un acto intelectivo, entonces este objeto está dado, como está dado todo objeto, como "trascendente" a todo contenido de la *conciencia*. En este caso, el estar dado, el ser sabido, ser consciente de lo real trascendente, sólo puede ser, a su vez, dado en actos reflexivos. Esta realidad vaga, indiferenciada, indeterminada esencialmente, este "ser real" de "algo", en cualquiera de las esferas del ser igualmente preexistentes a todo contenido empírico-vivencial, no puede ni necesita ser "pensada" ni "concluido", como suponen erróneamente el idealismo y todas las formas del así llamado "realismo crítico". Esto significa que *"existe" antes* de todo pensar y percibir en su carácter de actos "receptivos" en su sentido intencional. Resulta tan inalcanzable a todo aquello que nosotros llamamos nuestra conducta intelectual, representativa, pensante, y a todos sus datos y contenidos posibles como lo son los colores al oído, o el número tres al gusto y al olfato. El ser-real *puede* preexistir también a todos los actos intelectuales, cuyo único correlato esencial es sólo la "consistencia" y *nunca* la "existencia" de los objetos, ya que la actividad espontánea, que en el impulso experimenta la resistencia y la reacción como "ser real" y simultáneamente como algo distinto de la actividad del sujeto, tiene ya como *"presupuesto"* de su realización un acto espontáneo de atención pasiva (en

dirección originalmente cambiante), y sólo *está fundamentada* a través de este acto. Pero si ya la sensación (E) más simple es no sólo una función del estímulo y del proceso nervioso, etc., sino también de una cantidad mínima de *atención instintiva,* dirigida a su objeto ($E = f [R + A]$), entonces la impresión de resistencia ya puede y debe aparecer en un punto donde también se realiza el primer *impulso activo* de esta actividad espontánea, y donde este impulso no ha establecido aún la condición total y plenamente necesaria para la realización de la sensación, que sólo es "posible" a través del proceso del estímulo.

En época reciente, W. Dilthey[152] ha expuesto con una excelente fundamentación la *idea central,* exacta en principio, que vincula la existencia del "ser real" con la relación *dinámica* vivida de "impulso y resistencia". Dilthey ha reconocido con especial claridad que la vivencia de la resistencia es una verdadera *experiencia de la voluntad,* que debe *ser rigurosamente diferenciada* en su calidad de vivencia de las sensaciones que la acompañan, por ejemplo, de las sensaciones táctiles y cinestésicas. Si por ejemplo la vivencia de resistencia es provocada por un bastón que apoyo en la pared, el lugar *distinto* de ambas localizaciones de la vivencia demuestran ya la diferencia entre sensación táctil y resistencia: La resistencia es vivida en el extremo del bastón, la sensación táctil, en la mano. Dilthey dice muy acertadamente: "No es satisfactoria la hipótesis de que esta objetivación es causada por las sensaciones (por ejemplo: por las sensaciones táctiles y cinestésicas), especialmente por las sensaciones de presión localizadas en los extremos de los dedos, destacadas antes como parte de la experiencia de resistencia. Ésta sería entonces sólo una sensación local inanimada; no tendría como consecuencia nada de la experiencia *de la fuerza viviente* en la resistencia". Desgraciadamente, W. Dilthey vuelve siempre a hablar en su trabajo de *"sensaciones* de resistencia",

152 Ver sus *Beiträge zur Lösung der Frage vom Ursprung unseres Glaubens an die Realität der Aussenwelt.* Estas consideraciones pueden hallarse ahora también en sus *Obras Completas,* volumen V, editado por Teubner, 1924.

concepto que oscurece sin duda el hecho de una *inhibición* de la voluntad experimentada a través de una fuerza dirigida en sentido opuesto (desde el objeto). Ello sucede puesto que evidentemente una *reacción* vivida en la *propia actividad,* no tiene que ver en lo más mínimo con una "sensación", sea cual fuere. La mejor prueba de este hecho es que la vivencia de la resistencia y de la inhibición (a saber: inhibición *causada* por la resistencia que emana del objeto, no a la inversa) no está ligada a ninguna modalidad de los sentidos. Porque tanto óptica como acústicamente (en la inhibición de la atención dinámica mediante aquello *que se me impone* a través de los fenómenos sensoriales ópticos, acústicos o de los demás sentidos), como incluso en actos no-sensoriales de percepción y aún del pensar no intuitivo en algo (en el recuerdo, en la expectativa), me puede estar dado el *"algo",* el contenido de lo que se resiste a mi actividad.

La resistencia es una vivencia esencialmente *central,* es una experiencia del Yo activo, y no tiene nada que ver con las vivencias periféricas de los sentidos, en las que a lo sumo puede (no *debe*) *representarse* la esencia de lo que se resiste. Pero la intención de esta vivencia central de resistencia trasciende por su parte *más allá* de los contenidos sensoriales (allí donde éstos intervienen). No son las sensaciones las que ofrecen resistencia, sino los *objetos mismos,* que sólo en sus atributos cualitativos se manifiestan sensitivamente.

Aunque en su tratado Dilthey ha vuelto a colocar tan meritoriamente la cuestión en su verdadero camino, ha vinculado, lamentablemente, su importante hallazgo con una serie de *errores* que en parte parecen justificar relativamente la polémica de H. Rickert, Rehmke, Külpe y otros.

1º) Aunque Dilthey observa acertadamente que "el hombre visto desde adentro es originariamente un manojo de impulsos, que irradian hacia todas direcciones las voliciones y aspiraciones más diversas, en relación con los sentimientos de desagrado y de necesidad", le falta concretar un importante concepto. Se trata del

conocimiento, hoy en día plenamente asegurado, de que toda sensación, percepción, representación, es decir, *toda* percepción en el sentido más amplio, está condicionada por un movimiento impulsivo y un proceso nervioso-motor que lo acompaña. Por ello Dilthey tampoco puede comprender cómo es posible el hecho de que la impresión de realidad no sólo sea dada a través de la experiencia de resistencia del querer y de toda otra actividad dinámica, sino además sea *preexistente,* en forma necesaria, a todas las percepciones. "El proceso primario, y por consiguiente, el proceso constitutivo es el siguiente: Un impulso motor con una intención determinada perdura, e incluso se fortalece, y en lugar del movimiento exterior intencionado se producen *sensaciones de presión.* Este vínculo intermedio entre la conciencia del impulso y la de la inhibición de la intención, que se encuentra en el agregado de las sensaciones de presión siempre existe. Por lo tanto, llegamos a la conciencia del mundo exterior sólo a través de intermediarios. No es posible facilitar la fundamentación de la creencia en el mundo exterior mediante cualquier tipo de exageración, por ejemplo, admitiendo una experiencia voluntaria inmediata de resistencia, o en general, por la ficción psicológica de la existencia de cualquier tipo de dato inmediato" (página 103). Dilthey incluso considera que un complejo de sensaciones de presión es justamente una "condición previa" de la experiencia de resistencia [153].

En estas proposiciones, y en todo lo que Dilthey deduce de ellas, se oculta un *error* muy importante sobre la relación entre impulso y percepción por una parte, y entre experiencia de resistencia y surgimiento del contenido representativo de los atributos intuitivos del objeto por otra. "*Existe* precisamente esta experiencia *directa* de la voluntad que Dilthey niega expresamente, por ejemplo, en la proposición": En la sensación de resistencia no es dado algo independiente de mí, en una experiencia inmediata de

[153] Lamentablemente, las acertadas y profundas consideraciones de D. Katz relativas al *Aufbau der Wahrnehmungswelt* ("Estructura del mundo perceptivo"), no pudieron ser tenidas en cuenta en lo que sigue. (1925).

la voluntad. En casos muy especiales, esta experiencia puede ser señalada como fenomenológicamente *preexistente* a las sensaciones de presión, a las táctiles y cinestésicas, cuando esta resistencia está vinculada a esas sensaciones. La vivencia de la gravedad y de la tracción, por ejemplo, que experimento al levantar un cuerpo material, no sólo es *diferente* de las sensaciones simultáneas táctiles y cinestésicas de la mano y del brazo, sino que las sensaciones mismas siguen también *temporalmente,* en forma clara, a las sensaciones de presión y a las cinestésicas, por lo demás poco observadas específicamente.

Si Dilthey tuviera razón al decir que la vivencia de resistencia de la actividad psíquica impulsiva es constantemente *transmitida* por cualesquiera sensaciones, se destruiría el nervio motor de toda su teoría. No se podría comprender entonces por qué se resiste a aceptar la teoría del realismo crítico, según la cual la realidad se *descubre* a partir de una vivencia de la conciencia. Por eso Rickert tiene razón [154] cuando, de acuerdo con esta exposición, objeta la teoría volitiva de la realidad de Dilthey. Se nota también a través de todo su trabajo la forma en que Dilthey, a pesar de su mejor intuición fundamental, se deja influir por la teoría de las "conclusiones inconscientes" de Helmholtz, totalmente superada en la actualidad. Es así como dice: "Hemos visto que la suposición de los escoceses, de Jacobi y de algunos investigadores franceses de nuestro siglo (seguramente se refiere aquí a Maine de Biran), que hablaban de una certeza inmediata de la realidad del mundo exterior, es errónea. Incluso hemos podido descubrir el origen de esta apariencia. Porque si bien la experiencia de la resistencia se origina en un suceso compuesto, aparece en nuestra conciencia posteriormente como proceso simple. Los procesos intermediarios del pensamiento son siempre necesarios para producir la experiencia pensante de la realidad. La afirmación de una inmediatez de esta experiencia se origina por la falta de un análisis psicológico básico. Esta afirmación es rechazada definitivamente por el aná-

[154] Ver H. Rickert, *Der Gegenstand der Erkenntnis,* segunda edición.

lisis de las percepciones visuales y acústicas, realizado en los trabajos de Helmholtz. La así llamada "teoría de la intelectualidad de la percepción sensorial" puede considerarse completamente demostrada (página 128). Pero frente a este hecho es necesario decir que la teoría de Helmholtz de las "conclusiones inconscientes", en los casos particulares en que Helmholtz la aplica (constancia de magnitud, de colores, de forma del objeto visual, etc.) ha sido *refutada rigurosamente,* caso por caso, a través de los trabajos de E. Hering, E. Jaensch, D. Katz y otros, de modo que en esta cuestión no es posible apoyarse en ella. La significación de los actos intelectuales mediatos se plantea allí donde la "X" *dada como real* debe ser determinada *más de cerca* en su consistencia verdadera, es decir, debe ser determinado *aquello que es* la realidad, preexistente en una determinación posicional espacial y temporal. O a la inversa, donde se plantea la cuestión acerca de si a su contenido ya determinado en su esencia a través de una percepción, le corresponde de facto una realidad.

Julius Pickler, uno de nuestros fisiólogos de los sentidos más rico en ideas, ha desarrollado una teoría de la intensidad de la sensación y en particular de la ley Weber, según la cual "la intensidad de la sensación debe ser considerada como la expresión de la magnitud en el cumplimiento de un impulso"[155]. "Al levantar un peso, la *misma* resistencia específica parece *mayor* para un niño que para un adulto, para un hombre débil que para uno fuerte. Y a la inversa, para sentir un mismo peso, éstos necesitan un estímulo mayor que aquéllos". Podemos convencernos de lo dicho levantando el *mismo* peso en diversos estados de vigor: la diferencia entre las sensaciones es entonces la misma que cuando en el *mismo* estado de vigor levantamos pesos diferentes. Esto mismo vale para resistencias de todo tipo y contra todo movimiento. La "potencia" de la sensación (*intensidad*) que provoca un estímulo no se determina, por lo tanto, con respecto al ámbito del sentido de la

[155] Ver sus *Schriften zur Anpassungstheorie des Empfindungsvorgangs,* tercer cuadernillo.

fuerza, por la intensidad absoluta del estímulo, sino a través de la relación de la potencia del estímulo respecto a la fuerza del que siente (página 143). Según Pickler, para cada individuo existe una "potencia máxima adecuada" con respecto al estímulo, que es al mismo tiempo la potencia óptima para su organismo. Sólo la relación de un estímulo con esta intensidad máxima del estímulo es lo que determina todas las intensidades de la sensación. "Dos hombres, que levantan 100 y 200 kilogramos respectivamente, y para quienes éstos son los mayores pesos adecuados, no sólo sienten ambos pesos como idénticos, sino que los pesos de 90 y 180 kg, 80 y 160 kg, 10 y 20 kg les parecerán *iguales*". La intensidad de la sensación se muestra aquí, objetiva, orgánica y somáticamente como un concepto práctico, biológico, teleológico, y no como un concepto físico o fisiológico, como se designa la aplicación de la física a los fenómenos vitales" (página 145). Por consiguiente, la mayor o menor excitación en los nervios sensoriales y en sus prolongaciones centrales y puntos terminales, o respectivamente la medida de la descomposición de la materia (desasimilación) en estos complejos, tampoco es lo que corresponde a la intensidad de la sensación vivida. La teoría de Goldscheider, que W. Dilthey cita en su estudio[156], y que sostiene que los tendones constituyen el sustrato de las sensaciones de peso, es puesta en duda por Pickler, de la misma forma que la teoría sostenida por Frey. De acuerdo con los conceptos sostenidos por este último, "los presupuestos fisiológicos referentes a la percepción de la resistencia al movimiento están dados a través de las sensaciones de tensión, a través de la percepción de las tensiones por las que llegan a los músculos activos y a sus tendones. Estas tensiones son las consecuencias del desarrollo de la fuerza a que son conducidos los músculos estimulados por las resistencias al movimiento. La percepción de las tensiones se transmite en los músculos y tendones a través de las terminales existentes en los nervios aferentes". Frey dice incluso: "A partir de estas sensaciones de tensión o percepciones (!) se *desarrollan*

[156] Ver sus *Gesammelte Aufsätze*, volumen II, página 245 y sigs.

las resistencias al movimiento". Pero con toda razón, Pickler encuentra a ambos investigadores en abierta contradicción con los hechos citados por él. Las "sensaciones" de tensión de los tendones y músculos, admitidas hipotéticamente, deberían ser mucho más proporcionales a los estímulos que lo que corresponde a los fenómenos reales de peso, y no deberían contener en sí, en ningún caso, aquella "adecuación" a la intensidad mayor y óptima del estímulo en el sentido de una constante individual de estado. Pickler observa acertadamente que el "esfuerzo" y la "vivencia del esfuerzo", en la cual *fundamenta* la vivencia de peso el "padre de la teoría del sentido de la fuerza", E. H. Weber, e incluso Maine de Biran, es algo totalmente distinto de la sensación de tensión de los *músculos y tendones,* puesto que en ella no sólo se manifiesta la magnitud del desarrollo de la fuerza con respecto al estímulo, sino también la relación de este desarrollo con la fuerza existente. Estos hechos señalan claramente que la vivencia de resistencia contra el impulso espontáneo de movimiento en relación a la fuerza actuante es algo mucho más *central* de lo que puede pensarse en un primer análisis. Ello significa al mismo tiempo que ese hecho *fundamenta* a la sensación como "fuerza", y no que ésta fundamenta a aquélla. De todo ello se desprende necesariamente que la ley de la "adecuación", establecida por Pickler (aunque no haya sido valorada suficientemente para estas cuestiones), vale también para las intensidades de sensación de todos los demás sentidos (página 150). Porque esta independencia de la ley de adecuación respecto de los órganos individuales, periféricos y centrales de los sentidos y sus organizaciones especiales, demuestra que se trata aquí de algo que constituye *la base* de los sentidos y de su función en general, que se trata de un factor instintivo de índole *uniforme, contra* el que crece el impulso necesario de la resistencia vivida como fenómeno, para todas las sensaciones de los sentidos y sus posibles realizaciones, a las que se asimilan en *segundo lugar* las intensidades vividas de la sensación. Esto corresponde, con otras palabras, exactamente a las objeciones que hemos planteado contra W. Dilthey. Elimina,

entonces, naturalmente, la "conclusión" o la "conclusión inconsciente" a partir de las sensaciones, que fueran "dadas" proporcionalmente al estímulo y a la excitación nerviosa en primer término, y antes que la resistencia vivida, o al trabajo de los músculos y tendones, de la que Dilthey y Frey hablan simultáneamente.

Pero también para otro componente de la filosofía de la percepción desarrollada anteriormente por nosotros es de gran significación la concepción fundamental de Pickler, que afirma que la sensación es el resultado de una actividad espontánea de adaptación del organismo psicofísico total a los valores de estímulo del mundo circundante. Con toda razón, extrae de todos sus trabajos sobre la teoría de la sensación esta consecuencia: "Todo sentir presupone siempre la existencia de una actividad del instinto despierto, en oposición al *instinto dormido.* Presupone también la existencia de un *deseo* instintivo de sensación y percepción. El carácter supervisor de las funciones sensoriales para la conservación del organismo radica en estos impulsos". También Schilder ha observado en su trabajo sobre hipnosis que existe un instinto normal, un *instinto de dormir* y un instinto de *vigilia,* que cambia rítmicamente (perturbable patológicamente de las maneras más diversas), y del que dependen las sensaciones de los sentidos. Pickler observa: "Cuando sentimos, tenemos también constantemente este *deseo* de sentir (debería decirse mejor: el "instinto"). Sentimos siempre sólo a causa de este deseo. El sentir es la *actividad de un instinto* tendiente a lograr la adaptación a los estímulos, al equilibrio de éstos, al mantenimiento de nuestro ser mediante la autotransformación frente a circunstancias cambiantes, a una exacerbada autoconservación. No es entonces la consecuencia de una excitación independiente de nuestros instintos mediante los estímulos. Por el contrario, éstos figuran sólo como medios de satisfacción de un instinto *espontáneo,* existente independientemente de ellos". Estas afirmaciones de Pickler corresponden en su concepción fundamental [157] exactamente a lo que

[157] Ver también: Pickler, *Sinnesphysiologische Untersuchungen.*

manifestamos en la parte de este tratado sobre la "Filosofía de la Percepción", y con anterioridad en nuestra obra "Der Formalismus in der Ethik" ("El formalismo en la ética"). Cuando Pickler reduce los fenómenos del tiempo y del espacio vacíos al *incumplimiento* de esta apetencia de sensación (por lo cual, por ejemplo, el aburrimiento aumenta tan considerablemente la duración fenoménica), debemos estar en principio de acuerdo con él. Sin embargo, en el marco de este libro no podremos tratar la cuestión [158].

2º Un *segundo* error fundamental del ya citado tratado de W. Dilthey radica en el modo de plantearse la cuestión acerca de cómo nos es dada la realidad del *mundo exterior*, y la *conciencia* de esa realidad (en lugar de la "posesión" del *ser real* de esta realidad). Dilthey comienza sus consideraciones con el principio erróneo de la fenomenalidad, es decir, de la inmanencia primaria en la conciencia de todo lo dado en general (de la misma manera que Descartes y Schopenhauer, además de otros investigadores). Nada nos sabe decir del hecho de que el saber *extático* (o en hechos no-intelectuales, el "tener" extático) precede a la conciencia, y que el poseer del ser y de las relaciones del ser preceden a todo saber. De este modo, ya no se ve cómo la experiencia de la resistencia habría de conducirnos *fuera* del ámbito de la conciencia. Por ello, a Dilthey se le escapa un detalle importante: Porque *aquello* en nosotros que *compone primariamente* la experiencia de resistencia, *no lleva* a la resistencia vivida. Ese "algo" es la *actividad* amplia de nuestro centro psíquico vital e instintivo *frente* a la resistencia, que se manifiesta en "impulsos de atención y de movimiento", y *que no es* relativo al Yo ni a la conciencia. Ello significa que no es la *conciencia instintiva* la que lleva a la resistencia vivida, sino que a la inversa es ésta la que *provoca* el *actus de la reflexio,* mediante el cual el impulso instintivo se convierte en posible y motivante para la conciencia. El *llegar a ser* consciente, o el estar en relación con el Yo, en todas las etapas y grados en que sucede, *es*

[158] Ver el primer tomo de mi "Metaphysik", que aparecerá en breve.

siempre la consecuencia de nuestro padecer la resistencia del mundo. Son precisamente los impulsos instintivos que llegan a nuestro Yo consciente como desde afuera, a partir del centro vital (desde el punto de vista espacial se originan en nuestra esfera *corporal*), los que conforman primariamente la parte inconsciente y preconsciente de nuestra vida anímica real. En oposición al "Yo quiero" central espiritual, estos últimos *no son* entonces centrales[159].

3º Pero Dilthey no sólo mezcla este problema de la conciencia (solucionado por supuesto en forma errónea) con el problema de la posesión de la realidad. Confunde y mezcla allí también el problema de la realidad, que debe separarse estrictamente del problema de las *esferas* (como suelo llamarlas), y que en nuestro caso son las *esferas del mundo exterior.* En lugar de preguntar *cómo* llegamos a considerar también como *real* un "X" dado en la esfera del mundo exterior, pregunta por las razones y los motivos de nuestra "creencia en la realidad del mundo exterior", como si tener un mundo exterior y tener algo real en el mundo exterior (respectivamente realidad "del" mundo exterior) debieran coincidir según sus orígenes en un *mismo* proceso. En una crítica de los trabajos de W. Dilthey[160], que él mismo cita en sus "Obras Completas", Rehmke plantea la siguiente cuestión: ¿Cómo puede ser que el que *quiere* puede "querer" efectuar un movimiento, *sin* presuponer la existencia del mundo exterior?" En este caso le asiste toda la razón al oponerse a Dilthey, quien no puede desvirtuar la crítica de Rehmke. Dilthey pasa por alto el hecho de que el problema de las esferas, fundamentalmente distinto del problema de la posesión de la realidad, está con respecto del problema de la realidad en una relación en que éste se repite en *cada "esfera"* (con excepción de las esferas de los objetos ideales y de los objetos ficticios conscientes, en las que no existe ninguna realidad). Así como por una parte existen

159 Ver las acertadas consideraciones de M. Geiger: "Das Unterbewusste, ein Fragment", en el *Jahrbuch für Phänomenologie und phänamenologische Forschung* (Anuario para la fenomenología y la investigación fenomenológica).

160 Ver las *Obras Completas,* volumen V, página 104.

en las esferas del mundo exterior muchas cosas irreales (por ejemplo: sombras, imágenes reflejadas, imágenes virtuales, arco iris, etc.), así por otra parte la pregunta acerca de ¿qué es real, qué es irreal? se justifica también en la esfera del "mundo interior", en la esfera corporal, en la esfera de los sujetos psíquicamente extraños, en la esfera intencional religiosa de lo "divino". El problema de Dilthey es que, aquí como en todos sus trabajos, presupone no sólo la existencia del axioma de la inmanencia de la consciencia (en el sentido de la conciencia "de" algo), sino *además* el principio ya superado por I. Kant que habla de la evidencia preferencial de los hechos *psíquicos* frente a los físicos, de los del mundo interior frente a los del mundo exterior. Por lo tanto, *niega* para lo psíquico *la diferencia entre realidad y fenómeno consciente.* De este modo, la cuestión relativa al hecho de qué cantidad de esferas del ser (y sus esferas correlativas de la conciencia de algo) que *no pueden* ser referidas recíprocamente, *existen realmente,* cae en una falsa relación con el problema del hecho *de la realidad en general,* que es uno y el mismo para todos los contenidos de las esferas, y que debe ser solucionado por sí mismo, de la misma manera que el problema de las esferas. Pero el *ser,* en la esfera del mundo "exterior", está determinado de manera formal a través de todo lo que está en una "disyuntiva" espacio-temporal homogénea (en oposición con la "conjunción" y la interioridad primitiva de lo psíquico), y es erróneo suponer que esta esfera misma sea un *resultado* de la experiencia *mediata,* llámese como se llame. (Por supuesto que ello se verifica en oposición a la determinabilidad de la consistencia y al ordenamiento de los objetos dentro de estas esferas). La esfera del *mundo exterior* no sólo es dada originalmente a *cada* sujeto, sino le es *preexistente* también a la esfera del mundo interior, como ya lo advirtió correctamente I. Kant.

4º Finalmente, Dilthey no advierte la relación necesaria que existe entre el problema del hecho de la realidad y el problema metafísico del *devenir* (óntico) *de la realidad* — no advierte que

el "impulso" y la "necesidad" de la realidad *preceden al ser real,* y que el impulso mismo, aunque posee existencia, *no posee* por *sí* realidad.

En la época actual (si pasamos por alto sin embargo estos errores, en especial las profundas consideraciones de Maine de Biran, en las que se basa Dilthey reiteradamente), el trabajo de Dilthey es lo mejor que poseemos sobre esta cuestión, en especial en sus aspectos fenomenológicos[161]. Esperamos presentar en otro lugar nuestras propias pruebas fenomenológicas relativas a la teoría voluntarista de la realidad[162].

Por lo tanto, captamos el "ser real" de algo indeterminado en el ordenamiento consciente de los hechos, *antes* de percibir en forma sensorial su *consistencia,* o de pensarla. Por ejemplo: El *ser real* de una cosa corpórea no es un grupo de *posibilidades* constantes de la percepción o sensación (J. St. Mill, E. Mach), más bien es el *fundamento* preexistente de las posibilidades de sensación y de intuición. Por lo tanto, es precisamente la sensación, que es sólo una sensación "posible" antes de que sea vivido un "ser real" como *resistencia* en la corriente de la atención espontánea, cuya "consistencia" (aún vacía) *llena* la sensación en los *lugares* esencialmente prefijados (que proporcionan las formas categoriales de la existencia de lo real). Por lo tanto, el positivismo sensualista invierte la cuestión.

De acuerdo con lo que hemos visto, el principio de la realidad de las cosas, que ya Maine de Biran, Bouterweck (maestro de Schopenhauer), Schelling, el mismo Schopenhauer (en forma metafísica), Schelling y E. V. Hartmann (el "ser real" es "ser *querido*" y no *"pensado"* a través del fundamento del mundo), y últimamente —como vimos— W. Dilthey y Frischeisen-Köhler, han basado en una orientación exacta en principio en la experiencia de la

161 Ver, en la obra citada, el capítulo: "Bestätigende Schlüsse aus den Modifikationen des Bewusstseins der Realität" (Conclusiones corroboradoras extraídas de las modificaciones de la conciencia de la realidad), página 117.

162 Ver también mi "Metaphysick", de pronta aparición.

resistencia específica en el *acto volitivo* — *no es pues* un resultado posible de la posición de un pensamiento. Por otra parte, *ni* es la percepción y su elaboración, *ni* es el pensar *más* la percepción (como O. Külpe buscó exponer en su "Realización"), aquello que, en cada caso, podría conducir a este resultado. Si para su justificación se admite sólo *actos intelectuales* y sus leyes, debe llegarse consecuentemente al idealismo. El portador del intelecto puro *sería* un idealista absoluto. El correlato de *todos* los actos intelectuales posibles es exclusivamente la *esencia* y *nunca* la *existencia*. Sólo en la determinación de la esencia de una realidad preexistente, o en la decisión tipo "si-no" (de alternativa) de la pertenencia de una *determinada* esencia con respecto a la realidad preexistente, los *procesos intelectuales* desempeñan un papel de singular importancia. Lo desempeña ante todo la idea de una legalidad especial, que se basa en la naturaleza de las esencias de las regiones respectivas, y es un papel que quisiera adjudicarle todo "realismo crítico" en la *determinación* de la realidad. Haber ayudado a aclarar este punto es uno de los mayores servicios que E. Jaensch ha prestado a la filosofía y a la teoría del conocimiento. Jaensch ha mostrado acertadamente la significación de la resistencia contra el aspecto dinámico del cambio de la atención para las etapas de formación de las vivencias de la realidad y sus grados. En el instructivo Apéndice de su libro: "Ueber die Wahrnehmung des Raumes" ("La percepción del espacio"), ha fundamentado profundamente los valiosos pensamientos de Dilthey y Frischeisen-Köhler sobre la teoría volitiva de la realidad. Por otra parte, sus nuevas investigaciones sobre la "Schichtenstruktur des Bewusstseins" ("Estructura estratificada de la conciencia"), y en especial su prueba de que el resultado primario del estímulo no es la sensación y percepción del adulto, sino las "imágenes ópticas intuitivas de los jóvenes", que se encuentran entre las representaciones y percepciones (imágenes de la reproducción y percepción), también han profundizado considerablemente la teoría voluntarista de la realidad (en su aspecto gnoseológico).

La antigua sabiduría del *lenguaje,* que ve en el hombre *"práctico"* también al verdadero *"realista"* (que es aquel que al mismo tiempo sólo tiene que ver con los seres *individuales* como los *únicos* reales), profundiza de esta manera significativamente lo que Jaensch muestra: La consciencia de la realidad está formada *menos* rígidamente en el nivel eidético de las imágenes de la intuición, que allí donde se separa rigurosamente la percepción y la representación, y donde la percepción se acerca algo a una proporcionalidad con respecto al estímulo. Porque en el nivel eidético, las imágenes poseen una cohesión más móvil y de mayor flexibilidad que en el nivel de la percepción. A partir de esta mínima autonomía y resistencia de sus objetos surgen con mayor facilidad frente al deseo instintivo, del que se separan más radicalmente sólo en el nivel de la percepción. De esta manera también es comprensible por qué el tipo humano teorético por una parte, y el eidético, por la otra, poseen una "conciencia de la realidad" *menos* rigurosa que el tipo normal medio. En este caso debemos aclarar que entendemos por "tipo eidético" aquel tipo que, como habitualmente el genio artístico, en especial el romántico, conserva las imágenes intuitivas incluso en la época de la madurez. A partir de estos hechos también resulta comprensible la falta de una conciencia rigurosa de la realidad en los hombres *primitivos,* en los que "deseo y voluntad" están tan poco diferenciados como "representación" y "percepción". Por otra parte, su *conciencia mágica de poder o dominio* sobre la naturaleza casi no conoce límites. La vivencia de la realidad, como vivencia preconsciente y presabida (también preconsciente a las regiones individuales del ser, de la naturaleza, del mundo íntimo, del mundo de los demás, frente a la divinidad, preconsciente además a los estados de cohesión de los cuerpos y las partes de la naturaleza: por ejemplo, el cielo y la tierra, preconsciente también frente a las formas categoriales del ser, etc.), sigue aquí, de acuerdo al tipo y distribución en lo existente, casi exactamente las *experiencias de resistencia* que realiza el hombre a través del *trabajo* emprendido

con las cosas y en el intento de una dirección operativa y un dominio sobre estas cosas u objetos.

De todos modos, existen siempre leyes específicas que permanecen constantes en la formación del espíritu humano. Nombraremos sólo aquellas que nos parecen *libres* de toda duda.

Frente a las *"esferas" del ser,* que no son referibles entre sí y que son preexistentes a todo lo que aparece en ellas, son válidas las siguientes leyes:

1º La realidad de algo "Real Absoluto", por antonomasia "suprapoderoso", (y de la dependencia total del mismo), es "preexistente" a toda otra realidad de las esferas. La consistencia que existe entre las otras esferas como susceptible de ser buscada, sabida y conocida en general, y que es esperada como posible (objeto del *ansia* intencional de saber y de novedad), que sólo es un "problema" posible ("cuestión"), se comprende y juzga de acuerdo con la medida del *contenido* cambiante de lo divino".

2º La realidad del prójimo y de la comunidad (como "esferas del tú" y "esferas del nosotros"), *preexiste,* en primer término, a toda la naturaleza, tanto orgánica como inanimada (siempre que esta separación ya haya sido establecida). Esa realidad, como "esfera" y como cualquier "X" real en ella, permanecería presente en las vivencias, incluso se piense aniquilar o dejar indeterminada toda la consistencia individual, es decir, todo aquello que sea *naturaleza* extrahumana. Lo que "vale" como "real" en esas esferas, es aquello *real* en las esferas del mundo interior y exterior que vale para el "nosotros" (según su organización en "liderazgo" y "obediencia", donde ocupa el primer lugar el "liderazgo"). No interviene entonces el "Yo propio". La realidad del "Tú" y de una comunidad en general preexiste al ser real del "Yo" en el sentido del *yo propio,* y lo singular e individual indudablemente vivido por él, lo cual siempre vale como real sólo en cuanto *se incorpora* a las formas de las *estructuras dominantes* de la vivencia y de la conciencia del nosotros que prevalecen de antemano. La autoobservación

es siempre la observación de su propio Yo — como si uno fuera "otro". De acuerdo con su *intención,* es "observación" de los demás también allí donde ella está *dirigida* al propio Yo.

3º En la esfera del "mundo exterior" el ser real de algo ("X") *preexiste* al ser real de la esfera del "mundo interior" (como las esferas correlativas de la conducta introvertida y extravertida) de *tal modo* que la resistencia, el obstáculo, el padecer en la conducta extravertida (sea en el operar o en el conocer como antagonismo y contradicción) *retrotraen* la mirada del hombre hacia el mundo interior (*primeramente,* al mundo íntimo del Nosotros, sólo entonces al mundo íntimo del Yo). Ello significa que ocasionan la ejecución y la ejercitación creciente del acto *re-flexivo,* en el que incluso se encontrará el ser del "mundo íntimo".

4º El ser real en la esfera del "ser corporal" y en la estructura del fenómeno originario del "ser viviente" preexiste al ser real en la esfera del "ser inanimado" (= carencia de ser viviente) de tal modo, que *primariamente* y certeris paribus, todo lo dado en general en la esfera del "mundo exterior" es dado como *corpóreo* y *viviente.* Esto, hasta tanto los contenidos *positivos* y específicos de la experiencia *des*-engañan, y evidencien que la esencia del mundo exterior es en algunos casos no-carnal y no-viviente, sino que también es corpórea e inanimada.

Estas cuatro leyes de la preexistencia de las esferas que hemos señalado[163], en relación con la vivencia de la realidad en general, se confirman rigurosamente en las tres direcciones del desarrollo

[163] Estas cuatro leyes han sido demostradas por mí sólo en parte. La primera, en el capítulo *Probleme der Religion* (Problemas de la religión) en la obra *Vom Ewigen im Menschen,* volumen I, Leipzig, 1923. (Hay traducción castellana aparecida con el título *De lo eterno en el hombre,* publicada por Revista de Occidente). La segunda, ha sido considerada en mi libro *Wesen und Formen der Symphathie* (*Esencia y formas de la simpatía*), segunda edición, ampliada, Bonn, 1923. En cambio, la tercera y la cuarta sólo han sido consideradas hasta ahora en mis disertaciones relativas al "Wesen des Todes" (Esencia de la muerte) y a la "Metaphysik". Éstas dos últimas aún no han sido publicadas.

del espíritu humano: 1º Del niño al adulto; 2º Del primitivo al civilizado; 3º) En la verdadera historia espiritual bien conocida, por ejemplo, de Occidente. El material que para ellos puede ser citado en la psicología evolutiva de la historia, apenas resulta abarcable.

El hecho de que la esfera del Tú y la situación real de los sujetos espirituales dentro de ella (principio Nº 2), preceden a las esferas del mundo *exterior e interior*, me parece también confirmado por el hecho de que hasta ahora todos los tipos de "idealismo de la conciencia" se han detenido frente al "otro Yo". Hasta ahora, no han existido los "solipsistas filosóficos". ¿Esto no demuestra ya suficientemente que nuestra convicción relativa a la realidad de un Tú es primitiva y posee una evidencia que es independiente de la evidencia de la convicción con respecto al mundo inanimado e incluso al orgánico? Esta tesis también arroja una luz significativa sobre los cambios de la cosmovisión (demostrada en especial por etnólogos y sociólogos), incluso respecto del mundo inanimado y orgánico. Lo hace sobre todo junto con el cambio de las formas fundamentales de la organización social [164].

El principio Nº 3 ha sido repetidas veces valorado correctamente por W. Wundt en su crítica de Descartes y de la filosofía inmanente. O. Külpe lo ha confirmado experimentalmente en su trabajo sobre "Objektivierung und Subjektivierung von Sinneseindrücken" ("Objetivización y subjetivización de impresiones sensoriales"). Toda la historia del espíritu, y con la mayor claridad el paso de la filosofía griega de la naturaleza al psicologismo de Protágoras y de los sofistas y al autoconocimiento del socratismo, atestigua claramente su verdad. Sólo la *inhibición* y el *sufrimiento* (por ejemplo: "contradicciones" de la especulación dogmática sobre la naturaleza) llevan a la ejecución y a la ejercitación del acto *reflexivo.* La "conducta ingenua" del hombre actual es dirigirse prepon-

164 Ver E. Durkheim: *Les fonctions mentales dans les sociétés inférieurs* (París, 1910). Ver también nuestras consideraciones publicadas en *Problemas de una sociología del saber.*

derantemente al mundo exterior. Está acompañada de una "reflexión natural", que le proporciona el saber relativo a los actos en los cuales el hombre se dirige al mundo exterior. Debe diferenciarse tanto de la *antigua* actitud histórico-evolutiva de entrega *extática* en la percepción, en el recuerdo, en la espera (niño, primitivo, animal), en la que aún *falta esta reflexión natural* (también en el despertar de la narcosis de la persona adulta se produce una situación donde esta última falta), como de la reflexión *artificial* en la que se intenta captar el mundo interior *mismo*, con prescindencia expresa del mundo exterior y sus formas de existencia y estructuración. H. Bergson ha puesto acertadamente de manifiesto que nuestras formas de pensar y nuestro lenguaje se han "hecho" primariamente sobre todo para el *mundo exterior*. Por otra parte, sostiene con toda razón que nosotros sucumbimos en toda nuestra *teoría de la psicología a las incesantes fuentes de error* que surgen del hecho de aplicar el espacio, las relaciones aditivas y las formas de ser del mundo corporal a los hechos del alma.

Finalmente, el principio Nº 4 ha sido hasta ahora mucho menos conocido en su significación fundamental[165]. Todo lo "dado" en el mundo exterior —todas las formas, todas las combinaciones de cualidades— *es descubierto primariamente como acción espontánea y como campo de expresión de lo viviente.* Los cuerpos son considerados como objetos activos del tipo de "fenómeno primitivo 'cuerpo' viviente". De ninguna manera todo ello sucede en virtud de un proceso de experiencia de la "endopatía", de la así llamada "apercepción personificante", o comoquiera que se llame este proceso ficticio. Por el contrario, las cosas suceden en virtud de una disposición comprensiva estrictamente *nativista* de nuestra

165 Ver Karl Joel: *Seele und Welt.*
Ver Bühler: *Kinderpsychologie.*
Ver Koffka: *Grundzüge der psychischen Entwicklung.*
Considerar también Lévy-Brühl: *Mentalité primitive.*
Por último, consultar también mi obra: *Wesen und Formen der Sympathie* (Esencia y formas de la simpatía), segunda edición, Bonn, 1923.

organización. La forma estructural del ser corporal y del ser viviente, que encontramos ejemplificada en primer lugar en nosotros mismos, en *nuestro propio* "cuerpo" y en sus acciones y experiencias espontáneas de expresión, es la *forma originaria preexistente* a las posibles "sensaciones de los sentidos", a las que sirve de esqueleto. Por lo tanto, cada intuición *orgánica,* vitalista del mundo, es decir, cada concepción que intuye como "viviente" lo que la intuición progresiva denomina "inanimado" y trata de captar en las categorías específicamente biológicas de la esencia, *precede necesariamente* a una intuición dualista o a una concepción más o menos mecanicista. Esto lo demuestra tanto la psicología infantil como la investigación sobre la mentalidad de los primitivos, así como la historia espiritual de la concepción occidental de la naturaleza, que hasta el comienzo de la época moderna (en su período social y predominante de la "comunidad de vida") ha estado sometida al arbitrio del organicismo aristotélico.

Por todo ello, no es un hecho casual que todo el período del pensamiento organicista del mundo estuviera orientado *realísticamente* desde el punto de vista gnoseológico, y que el *idealismo filosófico de la conciencia* comenzara a tener vigencia sólo cuando se logró superar este período y se produjo el advenimiento de la concepción mecánico-formal de la naturaleza. Con el "ser-para-sí", con el movimiento *espontáneo* y no totalmente gobernable para nosotros, con la *individualidad* indivisible cerrada, el objeto inanimado (y al mismo tiempo "dado" a nosotros como "inanimado") *pierde* ampliamente su *carácter de realidad.* Por otra parte, debe pensarse consecuentemente que su ser se *convierte* para la razón en un mero ser-objeto. Un matematicismo estrictamente formal de la física teórica, tal cual lo cumple hoy en día la física de la relatividad, debe implicar *necesariamente* al "idealismo" del mundo inanimado (si se presupone la existencia de la mecanística en la biología, incluso en toda la naturaleza). Ello sucede, puesto que esta imagen del mundo es "universalmente válida" en forma estricta e intersubjetiva, pero no puede agregar por cierto *más realidad*

a *ningún* objeto. Las meras ecuaciones de transformación y las constantes absolutas (por ejemplo, la velocidad de la luz) no corresponden a ninguna "realidad", sino que sólo tienen un "valor" simbólico. Más aún, si todo el ser intuitivo restante es "relativo" frente al "punto de vista del observador", cuando se deja a un lado al éter y se abandona toda admisión de los centros absolutos de fuerza (como elementos supuestos, condicionados orgánicamente), *el idealismo absoluto es ineludible.* Hemos señalado ya el hecho de que precisamente el matematicismo e idealismo rigurosamente formal de la física mecanicista —como lo vio P. Duhem— no sólo permite la existencia de una metafísica de toda la naturaleza de orientación organicista, sino (si se capta exactamente su condicionabilidad pragmática), *exige* imperativamente un *nuevo* rumbo hacia una metafísica organicista de la naturaleza.

Nuestra consideración puede ampliarse sin embargo algo más. Las cuatro leyes de la posición real de las esferas surgen también *deductivamente* de la teoría general voluntarista de la realidad. Para ello, debemos aclarar en qué esferas y en qué ordenamientos lo resistente o lo real es *mayor,* mejor dicho, es mayor en cada caso de un nuevo *orden* de magnitud. Por otra parte, ello no debe producirse por azar, sino esencialmente bajo circunstancias accidentales. Evidentemente surgen allí donde nuestro *dominio* (y *todo* posible dominio) sobre las cosas (y su determinabilidad y conceptuabilidad a través de la "razón" cuyo objeto es este dominio) es relativamente *menor,* y lo es a partir de la *naturaleza de la cuestión en sí.* Pero nuestro dominio es mínimo frente al ser absoluto, en la medida en que éste es real, es decir, supuesto "omnipotente" en cuanto a fuerza soberana. En cambio, nuestro dominio es máximo en la medida en que el mundo se asemeja a movimientos estrictamente calculables de un mecanismo ideal. Frente a las personas humanas, este dominio es *mínimo* en cuanto a magnitud, ya que, como seres espirituales "libres", no podemos *conocerlos* sin su consentimiento, ni podemos dominar o forzar determinados actos en ellas. Esto se cumple puesto que una de

las condiciones básicas esenciales de los "actos espirituales" es, precisamente, la autodeterminación libre y soberana. En cambio, resulta mayor frente a la vida infraespiritual orgánica en el hombre, frente a los animales y las plantas. Por otra parte, el dominio es infinitamente *menor* frente a lo *viviente* que frente a lo *inanimado.* Porque lo orgánico, a pesar de su automatismo, persigue sus fines *propios* a través de un desarrollo *único* ordenado por fases (en el que una misma cosa *nunca* se repite, y por lo tanto, no resulta determinable *rigurosamente* de antemano). Por otra parte, en su carácter de individuo y totalidad, resulta *indivisible* para nosotros. Los factores de su desarrollo no pueden *aislarse estrictamente* unos de otros mediante una intervención experimental, ya que cada una de éstas implica también *la variación del todo,* por lo que *cambia* todo el proceso a observar.

Por esta causa, también el ordenamiento de la posición real de las esferas no puede ser otro. El entendimiento trascendental de Kant quisiera "prescribir" sus leyes a un mundo fenoménico pensado de manera mecánico-formal. Pero seguramente la razón no puede prescribir *nada* al mundo, en la medida en que éste contiene *realmente* algo orgánico — y no sólo aparentemente orgánico, es decir, algo orgánico como mecanismo oculto, en el que nuestra alma introduce la "apariencia" de vida. Nuestra razón tiene que *esperar* lo que sucede. La determinación de la esencia de todo acontecer vital a través de la totalidad de su disposición e historia (y no *sólo* a través del contenido diferencial preexistente del tiempo), la "base histórica de reacción" de cada acción (Driesch), la mneme de todo lo orgánico (E. Hering), la "diferenciación" de cada estado de la sustancia viviente, a causa de la ubicación temporal, que posee el estado en el orden cualitativo de las etapas del ciclo respectivo de la vida (es incluso siempre el mismo hecho que expresa todas estas formulaciones) *—hace imposible una previsión estricta—.* De esta manera se imposibilita también la dirigibilidad plena del acontecer vital, no a causa de nuestra defectuosa perspectiva de las relaciones causales, *sino en virtud de la cosa*

misma. Sólo es posible encontrar aquí —en el mejor de los casos— las reglas de las etapas o las reglas del ordenamiento temporal de acontecer, pero no leyes de la *sucesión temporal* determinadas métricamente. Pero también éstas desaparecen allí donde interviene el querer y el actuar de los centros personales *libres*, y donde interviene aquella autodeterminación de la esencia de la acción a través de la individualidad (absoluta) de la persona, y de su existencia a través del actus del ejercicio de la voluntad (o de su omisión).

Pueden "preverse" aquí exacta y objetivamente muchas cosas gracias a que se *exime* a la "persona" de la base vital orgánica de la existencia y de los efectos de la multiplicidad temporal y espacial, gracias también en virtud del "comprender" del proceso unitario-sensorial de la motivación de su conducta. Esta comprensión resulta a menudo más fácil o mejor que en el mundo de los objetos de la naturaleza inanimada y orgánica, donde la "comprensión" se aproxima cada vez más al límite cero. De todos modos, las motivaciones jamás son "obligadas" y nunca son "necesariamente efectivas" para la conducta de la persona, por el solo hecho de la *naturaleza del asunto*. Un riguroso "determinismo" frente a lo real es por ello sólo posible bajo el supuesto *ficticio* del "como si", que establece que no existe en lo real nada auténticamente vital ni nada auténticamente espiritual de carácter personal. Este es, empero, el supuesto que hace, de hecho, toda concepción mecánico-formal del mundo. Pero raramente es consciente de sus *motivos puramente* prácticos, de su axioma irracional: "El mundo *tiene que ser* manejable sin restricciones".

VII

CONSIDERACIONES FINALES DE LA SOCIOLOGÍA DEL SABER

Las investigaciones precedentes nos han mostrado *un cambio importante en la valoración filosófica del punto de vista mecánico-formal de la naturaleza,* que se ha realizado en el transcurso del desarrollo de la época moderna hasta nuestros días. Aunque este proceso histórico —entre los polos de un "materialismo" y de la teoría descripta en último término y aceptada por nosotros— ha sido sinuoso y rico en cambios, ha mantenido no obstante con firmeza la *dirección fundamental* del proceso y sus etapas principales. Esta dirección se aproxima a la relativización creciente del punto de vista mecánico-formal de la naturaleza, frente a su interpretación absoluta y realista. Casi todos los grandes pensadores de la historia de la *filosofía moderna* hasta Leibniz y Kant, pero también dentro del positivismo y el pragmatismo (Hume, Comte, Spencer, E. Mach) propusieron aquí una *nueva* relativización. Pero en la *ciencia física,* la intervención de los más grandes investigadores (al menos desde Hertz hasta A. Einstein y M. Planck) significa una formalización creciente, una matematización. Ello significa al mismo tiempo también una desmaterialización y una prescindencia de las interpretaciones reales y absolutas de los objetos de la física teorética[166].

166 Ver al respecto la obra de Pierre Duhem: *Ueber Sinn und Struktur*

Cuando Hertz renunció a interpretar en sentido mecánico material sus célebres ecuaciones electromagnéticas fundamentales, en oposición a las antiguas reglas, y cuando luego Helmholtz pretende usar éstas en sus ensayos para subordinar la mecánica de la masa a esas ecuaciones básicas, se está ya en el comienzo de una etapa significativa en el camino hacia la "formalización". En la actualidad, el antiguo punto de vista mecánico-materialista que pertenece a la historia, ya no podrá resurgir [167]. La física de la relatividad acabó también en la ciencia *positiva* totalmente con el presupuesto fundamental de *todo* punto de vista mecánico-realista de la naturaleza. La filosofía de Kant, y antes que él Leibniz, habían roto totalmente con aquel punto de vista, al eliminar completamente el espacio infinito "absoltuo", el tiempo infinito "absoluto" y el movimiento "absoluto". La representación casi cómica de una "isla de materia" en estas formas infinitas vacías, que nunca fue depurada consecuentemente hasta que lo hizo Einstein, a pesar de los excelentes trabajos preparatorios de Mach, quedó entonces eliminada del sistema. La teoría de los quanta conmueve entonces el concepto de causa del antiguo punto de vista mecánico-material de la naturaleza, en tanto que los métodos estadísticos conmueven el antiguo concepto mecánico de la "ley natural". Últimamente, el mismo caballito de batalla de la "energética", el "principio de la conservación de la energía", sucumbe ante las estadísticas [168].

---

physikalischer Theorien. Esto mismo es señalado correctamente por Th. Haering en su *Philosophie der Naturwissenschaft,* Munich 1923.

167 Ver el artículo de Max Planck: *Die mechanische Naturansicht* ("La concepción mecánica del mundo") aparecida en la revista: *Physikalische Rundblicke,* Leipzig, 1922.

168 Ver al respecto los trabajos más nuevos de Max Planck, Michelson, Andersen, Niels Bohr, Hahn, Heisenberg, Rutherford, Lawrence, Yukawa, Fermi, Albert Einstein, etc., donde el principio de la conservación de la energía adquiere una nueva significación.

Al descubrirse, a partir de 1905, la composición del átomo por medio de sucesivas experiencias que pusieron en evidencia la estructura íntima de los átomos, y llevó al descubrimiento de infinidad de leyes naturales *nuevas* que

Si se considera este proceso histórico en el sentido de un método *sociológico*, como lo hemos hecho en el primer trabajo de este volumen [169], entonces señalaré con algunas palabras las transiciones que existen entre los problemas tratados aquí y en la "sociología del saber".

Preguntémonos lo siguiente: ¿Qué significaba entonces, desde el punto de vista *sociológico del saber*, la posición originariamente real y absoluta de la física mecanicista? La respuesta no es difícil. La física mecanicista *posee un derecho inderogable* en los límites de su validez y no-validez que hemos demostrado, ya que se trata de *una teoría estrictamente formal*. Ella constituye la "tecnología

---

socavaron peligrosamente el fundamento del edificio de la teoría de la física vigente hasta ese entonces, surgió la necesidad de revisar detenidamente todos los conceptos fundamentales de las distintas disciplinas que integran la ciencia del conocimiento de la naturaleza. Surgió entonces la convicción de que las leyes que se consideraban *generales* y *básicas* sólo tenían vigencia en el ámbito de alcance de nuestro mundo material-macrocósmico, ya que fracasaban estrepitosamente al pretender aplicarse sus preceptos al estudio del espacio extraplanetario, o al microcosmos que representa el átomo con su estructura altamente compleja. Se llegó entonces a la conclusión de que debía buscarse leyes más generales, que abarquen *todos* los aspectos señalados, y de las que nuestros conceptos familiares *sólo sean casos particulares que se deducen de ellas*. Los brillantes trabajos de una pléyade de investigadores demostraron que esos antiguos conceptos individuales de la física mecanicista (Newton), óptica (G. Galilei y Huygens), termodinámica, electricidad (Franklin), etc., no son en realidad, totalmente independientes. Determinar la ley general que gobierna *todos* los procesos del universo, fue entonces la meta de innumerables trabajos científicos. Einstein creyó haber logrado, con su "Teoría General de la Relatividad" y sus famosas fórmulas de la conservación de la energía y de la equivalencia entre la energía y masa ($E = mc^2$), ese ansiado "común denominador" de la física. Por el momento aún no pueden predecirse los resultados concretos que establecerá la evaluación teorético-matemática de sus trabajos. Lo que sí puede afirmarse, es la enorme trascendencia que éstos han tenido, el extraordinario impulso que han dado a la ciencia física de nuestros días, al señalar caminos totalmente intransitados que contemplan, sin lugar a dudas, un aspecto mucho más realista de la investigación física: "La naturaleza no es como el hombre quiere que sea". (N. del T.).

169 Se trata de: *Probleme einer Soziologie des Wissens* (Problemas de una sociología del saber).

de todas las tecnologías", constituye la directora y conductora permanente del *dominio* humano sobre la naturaleza, es decir *indirectamente* contribuye al mismo tiempo a la liberación del espíritu humano. Pero, como teoría metafísica y como bloqueo del camino a todos los tipos de conocimiento de la naturaleza y de todo posible saber acerca del mundo en general, conduce necesariamente al *amortiguamiento* del espíritu y al *aniquilamiento* de toda libertad. De este modo, la teoría mecanicista de la naturaleza fue sólo una *"ideología" de la "sociedad burguesa"*; más aún *la* ideología, la ideología *suprema* de esta sociedad. Con esta ideología, esta sociedad nueva confundió *su* "mero campo de trabajo" con el "mundo" y su *óntica*, confundió también los límites entre *"trabajo y conocimiento"*. La filosofía aristotélico-escolástica y la metafísica como institución medieval (sus elementos de verdad son muy limitados) no sucumbieron a las *razones teoréticas* de esta nueva filosofía mecanicista, sino en primer término, a sus *resultados prácticos*. Esa filosofía (es decir, sus elementos de verdad, por ejemplo, la orientación ontológica fundamental, el realismo, la objetividad de las cualidades, las formas, estructuras, ideas, actividades teleológicas) sucumbió desde el punto de vista histórico, simplemente *porque niega el nuevo* punto de vista, *en lugar de relativizar* las intenciones prácticas a una tarea determinada, estrictamente delimitada, del conocimiento. Por lo tanto, comete el error de considerarla como "teoría pura". Por último, sucumbió necesariamente, porque ella misma proporciona una imagen del mundo que conoce unilateralmente sólo su aspecto estático, y no el aspecto dinámico temporal. Que además, como *biomorfismo,* desconoce fundamentalmente la peculiaridad de lo inorgánico y de lo espiritual, lo que sucede en toda civilización basada en la comunidad del desarrollo y la *técnica manual* que *predomina* excesivamente. Proporciona por fin una imagen del mundo que no posee ningún *principio propiamente real* para la comprensión de éste.

Correspondiendo a esta relación, la relativización continua de la imagen mecanicista de la naturaleza y del mundo significa socio-

lógicamente también la *limitación,* cada vez más amplia, del *poder* y de la *significación* histórica de la *empresa* burguesa (como núcleo de la sociedad burguesa), a través de la creación de nuevas clases sociales, que se separan hacia arriba y hacia abajo, y que entran en una actitud combativa creciente. El pragmatismo filosófico, con sus profundos errores, el pragmatismo que hace de todo y cada saber un instrumento de trabajo, es sólo la *contraideología de las nuevas clases del proletariado,* frente a la ideología de la física mecanicista, comprendida en forma puramente realista e intelectualista. Pero *ambas* clases son totalmente estériles, y no *crean* un *saber* cultural y un saber de *redención.* Ambas aceptan en estas cuestiones casi exclusivamente las *tradiciones de la Iglesia,* que son cada vez más inanimadas y más rígidas.

Pero la injusticia y el error o el engaño relativo a la "ideología" no existe, de ninguna manera, exclusivamente del lado de las nuevas clases sub-burguesas. Como ya mostramos, en la misma medida en que su pragmatismo *filosófico* y su marxismo es absurdo, resulta relativamente justificada su concepción *pragmatista* de la *metafísica racionalista* exigente de la empresa burguesa. Pero por otra parte, la burguesía conserva todo derecho cuando sus exponentes intelectuales y sus investigadores exigen y consideran posibles constantemente nuevos conocimientos "puros" de la naturaleza. Y sólo se equivoca al no captar la condicionalidad pragmatista relativa de lo que *ella misma* considera para el conocimiento el contenido "puro" de la naturaleza. *Degrada* a la filosofía —en la Edad Media "ancilla theologiae" (es decir, sociológicamente: *sierva* de las capas feudales y eclesiásticas autoritarias, que ven en el hombre ante todo "rebaño" para custodiar) — a la categoría de *sierva de la ciencia mecanicista* captada realísticamente, o sea la nueva ciencia (es decir, degrada a la filosofía a ser sierva de *su* ideología de clases). La filosofía y la metafísica *serias* se convierten en esta época en patrimonio de individuos "solitarios", que sólo reúnen a su alrededor pequeñas *élites* de la cultura (por ejemplo: Spinoza, Leibniz, Kant, Hegel, Schopenhauer, E. v. Hartmann, etc.). Junto a éstas

existen toscas teorías autoritarias de la Iglesia, no vinculadas a la metafísica *real* de la burguesía, que dirige *de hecho* la vida y la acción. Estas teorías vuelven a conquistar, después de una inicial bancarrota teorética total, a través de la muy noble época de la Ilustración, en el siglo XIX, en tanto instrumentos pragmáticos del dominio de las masas ("religión para el pueblo"), considerable cohesión de fe muerta o inauténtica entre la burguesía originariamente revolucionaria, pero que, más tarde, se refugia en la autoridad y tradición, es decir, entre los nietos de la burguesía originariamente democrático-revolucionaria. Se aprende a "creer" en los más antiguos hechos superados, para dar un "ejemplo" de creencia "humilde" a las masas desobedientes. Pero, naturalmente, cada uno realiza sus *transacciones* particulares en el sentido de la metafísica burguesa del materialismo. Con mucha *razón*, Karl Marx denomina a este tipo de "religión" de la clase burguesa, con el nombre de "mera ideología de sus intereses de clase". Pero Marx cae tontamente en el error de admitir que ésa ha sido la religión y la metafísica de *todos* los tiempos ("concepción materialista de la historia").

Esta desagradable situación de la cultura intelectual de la época del alto capitalismo *sólo puede ser superada lentamente,* por una parte, en los procesos descritos de la relativización de la metafísica mecanicista y de la aspiración a la elevación del conocimiento realmente puro de la naturaleza. Por otra parte, puede superarse a través de la afirmación de la verdadera filosofía y metafísica. Es por ello que el capitalismo creciente y progresivo *puede soportar* a su vez paulatinamente un *estrato total* de hombres puramente teoréticos, y al mismo tiempo de hombres tales que rompan con las teorías de las clases autoritarias, con la metafísica burguesa y proletaria, es decir, que rompan con el mecanismo absoluto y con el pragmatismo filosófico.

En esta *élite,* y en sus manos, descansa *exclusivamente* el futuro del desarrollo humano *del saber.* Tanto la ciencia como la filosofía serían arrancadas paulatinamente por ellos de la servidumbre indigna a los intereses del dominio meramente técnico sobre la

naturaleza y el hombre, a los intereses de la explosión revolucionaria de este dominio, a través del resentimiento creciente de las clases inferiores. La actual contramarcha momentánea al servicio de las Iglesias, la descomposición del alma neorromántica, *no durará*. Éstas sólo significan la huída de las clases superiores desengañadas a los "refugios" que hasta ahora se han salvado del terremoto creciente de la sociedad capitalista, hasta la Primera Guerra Mundial y las revoluciones sociales y políticas que ella trajo aparejadas.

Pero el futuro posee una nueva *superación* independiente del espíritu auténticamente filosófico y metafísico.

SE TERMINÓ
DE IMPRIMIR EN LOS
TALLERES GRÁFICOS LUMEN
S.A.C.I.F.
CALLE HERRERA 527
T. E. 21-4043
BUENOS AIRES
REPÚBLICA ARGENTINA
EN EL MES DE
MAYO
DE MIL NOVECIENTOS
SESENTA Y NUEVE